

ANACRONISMO e IRRUPCIÓN

Revista de Teoría y Filosofía Política Clásica y Moderna

6

A Ernesto Laclau, in memoriam.

El problema
de la
Igualdad
en la
Teoría
Política
Clásica
y Moderna



Revista Anacronismo e Irrupción
ISSN 2250-4982 - Volúmen 4 - N° 6
Mayo 2014 - Noviembre 2014
Instituto de Investigaciones Gino Germani
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires - Argentina



UBA Sociales
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES



La revista Anacronismo e Irrupción es una publicación semestral vinculada al grupo de estudio de Teoría Política Clásica y Moderna, inscripto en el Instituto de Investigaciones “Gino Germani” de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, Argentina.

Abocada a la Teoría y Filosofía Política, se propone aportar a la labor de intercambio y difusión de la producción científica del área, publicando artículos sujetos a las condiciones de referato doble ciego y que comprenden distintas modalidades:

artículos focalizados en temáticas específicas de la Teoría Política clásica y moderna, artículos que hacen hincapié en hermenéuticas contemporáneas en torno a lo clásico y moderno, contribuciones que expliciten avances de investigaciones y reseñas críticas.

Revista Anacronismo e Irrupción

Instituto de Investigaciones Gino Germani

Facultad de Ciencias Sociales

Universidad de Buenos Aires

Presidente J. E. Uriburu 950, 6to.

(1114) Buenos Aires, Argentina

Tel.: (54) (11) 4508-3815

Fax: (54) (11) 4508-3822

E-Mail: anacronismoeirrupcion@sociales.uba.ar



A Ernesto Laclau, in memoriam

Sumario

Cuerpo Editorial	4
Editorial	7
Dossier:	
El problema de la Igualdad en la Teoría Política Clásica y Moderna	
Os conflitos no seio da multidudo. <i>Conflicts within the crowd (multitudo).</i>	
Marilena Chaui	11 – 30
La igualdad de los insurgentes. Los usos y las apropiaciones en el Río de la Plata (siglo XIX). <i>The equality of the revolutionaries. Uses and appropriations in the Río de la Plata (19th. Century).</i>	
Esteban De Gori	31 – 61
Égalités démocratiques. Pour une histoire conceptuelle de l’émancipation à partir de Jacques Rancière. <i>Democratic Equalities. For a conceptual History of Emancipation according to Jacques Rancière.</i>	
Valentine Le Borgne de Boisriou	62 – 84
La tolerancia máxima de la justicia procesal pura: impuestos sobre la riqueza. <i>The Maximum Tolerance of Pure Procedural Justice: Taxes on Wealth.</i>	
Cristián Augusto Fatauros	85 – 117
El análisis de dos formas de desigualdad: la explotación y la discriminación. <i>The analysis of two forms of inequality: exploitation and discrimination.</i>	
Fernando Osvaldo Esteban	118 – 148

Más allá del Dossier

- O poder coercitivo: um bem a serviço da “paz temporal”, com vista à vida eterna, segundo Santo Agostinho.
Coercive power: a well in the service of "peace time", with a view to eternal life, according to Saint Augustine.
Prof. Dr. Marcos Roberto Nunes Costa 149 – 164

Conferencias y Clases Magistrales

- Vosotros – Las personas del verbo (filosófico)
(o la “sutil corrupción” del lector de Leo Strauss).
*You –References of the (philosophical) verb
(or the “subtle corruption” of the reader of Leo Strauss)*
Claudia Hilb 165 – 184

Contrapunto

- El otro imposible. Un diálogo entre la justificación aristotélica de la esclavitud y la fenomenología husserliana de la intersubjetividad.
The impossible other one. A dialogue between Aristotelian justification of slavery and Husserl’s phenomenology of intersubjectivity.
Elena Mancinelli 185 – 202

Reseñas

- Judith Butler y Athena Athanasiou. Dispossession: The Performative in the Political.
Lic. Ianina Moretti Basso 203 – 209

- Normas de Publicación** 210



Cuerpo Editorial

Directores

Miguel Ángel Rossi
Cecilia Abdo Ferez

Comité de Dirección

Julio César Casarín Barroso Silva
Gisela Catanzaro
Fernando Lizárraga
Luciano Nosetto
Gabriela Rodríguez

Comité de Redacción

Juan Acerbi
Luis Blengino
Hernán Borisonik
Alejandro Cantisani
Diego Conno
María Cristina Ruiz del Ferrier
Ricardo J. Laleff Ilieff
Elena Mancinelli
Rodrigo Ottonello
Alejandra Pagotto

Diseño

Daniel Sbampato

Consejo Editorial

Gerardo Aboy Carles. *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Universidad Nacional de San Martín (UNSAM), Argentina.*

Cicero Araujo. *Universidade de São Paulo, Brasil.*

Sebastián Barros. *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco (UNPSJB), Argentina.*

Francisco Bertelloni. *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Universidad Nacional de San Martín (UNSAM), Argentina.*

Maurico Beuchot. *Universidad Nacional Autónoma de México, México.*

Paula Biglieri. *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Universidad Nacional de San Martín (UNSAM), Universidad Nacional de La Matanza (UNLaM), Argentina.*

Atilio Boron. *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Universidad Nacional de Buenos Aires (UBA), Argentina.*

María Eugenia Borsani. *Universidad Nacional del Comahue, Argentina.*

José Emilio Burucúa. *Instituto de Altos Estudios Sociales, Argentina. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina.*

Gabriel Cohn. *Universidade de São Paulo, Brasil.*

Luis Antonio Cunha Ribeiro. *Universidade Federal Fluminense (UFF), Rio de Janeiro, Brasil.*

Marilena Chaui. *Universidade de São Paulo, Brasil.*

Gaetano Chiurazzi. *Università dei Torino, Italia,*

Rubén Dri. *Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe, Universidad Nacional de Buenos Aires, Argentina.*

Ricardo Forster. *Universidad Nacional de Buenos Aires, Argentina.*

Julián Gallego. *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Universidad Nacional de San Martín (UNSAM), Argentina.*

Stéphane Douailler. *Universidad Paris 8, Francia.*

Alejandro Groppo. *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Universidad Católica de Córdoba (UCC), Argentina.*

Horacio González. *Universidad Nacional de Buenos Aires, Argentina.*

Eduardo Grüner. *Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe, Universidad Nacional de Buenos Aires, Argentina.*

Claudia Hilb. *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Instituto de Investigaciones Gino Germani, Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Guillermo Hoyos. *Pontificia Universidad Javeriana, Colombia.*

Fabián Ludueña Romandini. *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Instituto de Investigaciones Gino Germani, Argentina.*

José Pablo Martín. *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Universidad Nacional de General Sarmiento, Argentina.*

Claudia Moatti. *Universidad Paris 8, Francia. Universidad del Sur de California, Estados Unidos de América.*

Francisco Naishtat. *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Universidad de Buenos Aires, Argentina. Universidad Nacional de La Plata, Argentina.*

Georges Navet. *Universidad Paris 8, Francia.*

Teresa Oñate. *Universidad Nacional de Educación a Distancia, España.*

Eunice Ostrensky. *Universidade de São Paulo, Brasil.*

Pablo Oyarzún. *Universidad de Chile, Chile.*

Beatriz Porcel. *Universidad Nacional de Rosario, Argentina.*

Beatriz Porcel. *Universidad Nacional de Rosario, Argentina.*

Marcelo Raffin. *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Instituto de Investigaciones Gino Germani, Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Jacinto Rivera de Rosales. *Universidad Nacional de Educación a Distancia, España.*

Alicia Schniebs. *Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Hugo Seleme. *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Universidad Nacional de Córdoba (UNC), Argentina.*

Diego Tatián. *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.*

Tomás Várnagy. *Universidad Nacional de La Matanza, Argentina. Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Patrice Vermeren. *Universidad Paris 8, Francia.*

Susana Villavicencio. *Instituto de Investigaciones Gino Germani, Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Editorial

Llamamos a esta revista *Anacronismo e Irrupción* como un modo de afirmar, no sólo la consustancialidad de la Teoría Política y la historicidad, sino también nuestra forma particular de comprender e intervenir *en esa relación*.

Pensar la Teoría Política en relación con la historicidad implica no limitarnos a comprenderla como un mero *corpus* de conceptos. Un *corpus* que incluyera – pongamos- al Estado, el poder, la dominación, las instituciones, y que definiría una frontera inamovible entre aquello que “pertenece” a la disciplina y aquello que no. Ese *corpus* existe y, sin embargo, poner todos esos conceptos juntos en una hoja en blanco no hace de un texto, un texto de Teoría Política.

Implica no entenderla tampoco como un *diálogo* entre autores reconocidos; diálogo incondicionado y metahistórico, siempre a la espera de ser reabierto por un lector igualmente abstracto. Ese diálogo, si existe, no podría obviar los silencios, los cortes y los malentendidos entre quienes logran, a veces, hablar.

Pensar la Teoría Política en relación con la historicidad vuelve móviles las fronteras disciplinarias, las relativiza y las pone en tensión, aunque no las anula. Reivindicamos a la Teoría Política como un *hacer teórico siempre urgido* –de algún modo- por la “época”, como una forma de pensamiento no autosuficiente ni pasible de girar únicamente sobre sí, como un pensamiento que no puede ser sólo pensamiento del pensamiento, sino que tiene, como determinación, que vérselas con aquello que comprende poco y tarde, aquello que lo rasga y lo rechaza, que lo seduce y lo ningunea. Comprendemos a la Teoría Política como ese pensar interpelado por el tiempo, aunque éste, sin embargo, pueda existir sin aquel. Como un agregado que nadie solicita en estas formas académicas y que, no obstante, suele instrumentarse por los mismos que no lo reclaman, de otras maneras. Un pensar que a veces se vuelve

normativo, otras justificatorio, a veces simplificador, otras crítico, a veces binario y otras complejizador. Que no siempre está a la altura de lo que sucede y, en ocasiones, lo sobrepasa. Un pensar para el cual el binarismo y la simplificación con los cuales ciertos escenarios se determinan y en los que –ocasionalmente- ese pensar se inscribe (o incluso produce), no necesariamente es una pobreza que él deba rechazar, porque también el binarismo le es un desafío, y no sólo la más amable multiplicidad. Un pensar que puede hacer algo incluso con aquello que no es lo que espera, porque su tarea no es embellecer, pero tampoco lo es ser crónica ni archivo exótico, ni indiferencia, ni palabrerío de jerga. Un pensar al cual el elemento “política” no le resulta un adjetivo intercambiable por cualquier otro.

Nombramos antes la inadecuada palabra “época”. Aceptar escribirla, aunque reconozcamos su inadecuación, es trabajar con las palabras como aquello impropio: no sólo por desajustado, sino por ajeno, por ser supuesta propiedad de otros. Trabajar con palabras sin volverlas posesiones conlleva una incomodidad que defendemos y también pone los baremos de una disputa por la significación. La relación de la Teoría Política con la historicidad, que aquí afirmamos, trabaja con las palabras sabiendo que son impropias y que, justamente por eso, no tiene necesidad de “renunciar” a ellas. Hablamos de época, cuando lo que queremos es desmontar ese concepto (junto con otros, como “contexto”, cada vez más cercano a la “escenografía”), porque sostenemos la necesidad del anacronismo para la Teoría Política.

El rechazo del anacronismo se impone como un deber a todo buen especialista. Podría resumírsele en el deber de “no proyectar” el presente al pasado o, lo que es igual, en la exigencia de interpretar el pasado sólo con las categorías del pasado. Este deber disciplinario demanda no mezclar los tiempos, saber ajustarse a lo que “la época permite”, saber qué cosa “no pudo existir en esa época” y controlar el impulso de agregarlo, proponer cruces sólo entre contemporáneos, apegarse a que sólo la antigüedad diga de la antigüedad y saber que nada hace un medievalista leyendo a un moderno, sino “salirse de su campo”, quizá como pasatiempo de ocasión.

Lo que está a la base de esta obligación autoasumida de rechazar el anacronismo se resume en la noción de “época” que antes criticamos, entendida como aquella concordancia eucrónica, aquel tiempo idéntico, adecuado a sí mismo, en el que todo lo pertinente –incluso la inteligibilidad- es contemporáneo. Lejos de aceptar esta supuesta identidad del tiempo y de suponer una inteligibilidad adecuada a la época, aquí reivindicamos la necesidad del anacronismo –porque él atraviesa todas las contemporaneidades- y concebimos el tiempo como un complejo andamiaje de otros tiempos, impuros, poblados de objetos e imágenes sobredeterminadas, frente a las cuales sólo es posible arriesgar interpretaciones que no siempre son ni evidentes, ni adecuadas, ni coherentes, ni regidas por el “estilo” que se espera de ellas, ni por la armonía entre sus elementos. Lo anacrónico es aquel diferencial de tiempos heterogéneos que aparece en los objetos e imágenes, y es esa plasticidad, esa mezcla o montaje de tiempos, la que debe ser interrogada, bajo la forma de la distancia o la ajenidad entre quien estudia y lo estudiado. El anacronismo implica que ninguna época es autosuficiente y que al evitar las cronologías y las linealidades, se puede asumir el riesgo del descubrimiento de lo plegado en el objeto. Es decir, el anacronismo implica la necesidad de la fantasía y la invención en la teoría.

El anacronismo tiene límites. No cualquier empaste de tiempos y temas y autores y acontecimientos es válido. Y sin embargo, cuáles lo son no puede ser establecido a priori. Tiene límites también, porque lo que se pretende no es introducir cualquier nueva ficción en las imperantes. Resistirse a saber algo del pasado bajo la forma del recobrar, o peor, del recobrarnos, resistirse a unificar el tiempo –como si nosotros fuéramos los unívocos- cuando él es un complejo diferencial de heterogéneos, no implica que toda cosa que se haga sea aceptada. Pretendemos atender a esas concepciones de la historia y la política en las que se requiere no sólo comprender, sino cortar; no únicamente entender, sino inquietar; no sólo atender a lo extraño, sino provocar una interrupción que la misma cosa exige. Implica provocar una involuntaria irrupción de algo que aparecía cómodamente plegado e idéntico, plenamente significado y valorado. Anacronismo e irrupción son complementarios.

El anacronismo y la irrupción no desconocen tradiciones. Más bien, toman a esas tradiciones como efectos de un citado de textos y de acontecimientos que se quieren emparentar, y al hacerlo, algo pervive y algo muta, en una dinámica durable. El citado puede ser caprichoso, ilusorio, y sin embargo, ese capricho es una forma repetida de la búsqueda de legitimación política: piénsese sólo en las veces en que ciertos personajes de la historia se autonombran –a primera vista, injustamente- los seguidores de, los hijos, los que toman “la máscara”, los que siguen la estela de otros anteriores. Los jacobinos, con los romanos y su versión burguesa de los atenienses y ascética de los espartanos, por traer un ejemplo. ¿Por qué la teoría no podría hacerse eco de esas citaciones caprichosas e indagar qué dinámica –incluso inconsciente- las sostiene?

Hablamos entonces de producir una revista de Teoría Política clásica y moderna no desde la posición de quien ignora la tradición y las disciplinas, sino desde la de aquél que, encarnándolas, las desconcierta y al hacerlo, se ve desconcertado, descolocado en su “posición”. Pretendemos conformar un espacio en el que, al no ocupar el lugar preestablecido que se asigna a la Teoría Política de épocas y a sus publicaciones, permanezcamos en lo atópico, y por qué no, apostemos a lo atípico. Parecer principiantes antes que filólogos, traidores antes que traductores, trabajadores de la investigación antes que especialistas -y aún así, hacer filología, traducciones y tener un arsenal bibliográfico-. Pretendemos conformar un espacio dentro de los “márgenes de la ciudad” –por así llamarlos-, aún cuando para el ojo avezado sea más fácil catalogarnos de extranjeros. Si la heterogeneidad compleja de los tiempos se inscribe en situaciones espacio-temporales que también son múltiples (incluso en la forma del binarismo y la polarización), ante esto, sólo se puede proponer ejercitar teorías políticas que se quieran inconclusas, discursos en vilo. Ante esto, cualquier forma de método y cualquier texto producido se convierten en un motor para una nueva indagación, para otro intento. Esta inquietud y esta búsqueda es lo que queremos compartir.

Buenos Aires, mayo de 2014

Os conflitos no seio da multidão.

Conflicts within the crowd (multitud).

Marilena Chaui*

Fecha de Recepción: 1° de diciembre de 2013

Fecha de Aceptación: 1° de diciembre de 2013

Resumen: *El texto, pensado como una intervención en el Brasil contemporáneo, analiza los conflictos que pueden darse al interior del concepto de multitud en el abordaje de Baruj de Spinoza y cómo el término es transformado, desde la escritura del Tratado Teológico-Político al Tratado Político.*

Palabras clave: *Multitud; Spinoza; Conflictos; Brasil.*

Abstract: *The text, thought as an intervention in contemporary Brazil, aims to analyze the conflicts that may arise within the notion of crowd (multitud) in the work of Baruj de Spinoza and how the concept changed from the writing of the Theological-Political Treatise to the Political Treatise.*

Keywords: *Crowd; Spinoza; Conflicts; Brazil.*

* Nota de los editores: Este texto fue leído como ponencia en el Coloquio Internacional Spinoza realizado en Rio de Janeiro en noviembre de 2013 y cedido gentilmente por la autora para su publicación en Anacronismo e Irupción.

Marilena de Souza Chaui es profesora de Filosofía de la Universidad de San Pablo, miembro fundadora del Partido de los Trabajadores de Brasil, ex secretaria de Cultura de San Pablo y autora de innumerables textos sobre todo sobre Spinoza y Merleau-Ponty, entre ellos Nervura do Real. Imanência e Liberdade Em Espinoza, publicado por Companhia das Letras en 1999. Correo electrónico: mchaui@ajato.com.br.

Observações de tradução (porque haverá divergência com algumas traduções de Pires Aurélio, que serão citadas):

Multitudo: multidão

Imperium=summa potestas: soberania; poder soberano

Potestas: governo, poder governamental

Ingenium: índole

Res ordinandae: as instituições

Civitas: a Cidade como entidade política

1.

Sabemos que há uma diferença no tratamento da *multitudo* no *TTP* e no *TP*. De fato, no *TTP*, Espinosa não distingue entre a plebe, o vulgar e a *multitudo*, distinção que será feita no *TP*.

No *TTP*, a *multitudo* vem antecedida de um adjetivo, *saeva* -feroz, furiosa-, é a turba, descrita como inconstante, variável, perpassada por afetos contrários, sempre conduzida “segundo sua própria índole” (*ex suo ingenio*) e para mantê-la nos limites necessários à estabilidade e conservação do poder soberano (*imperium*) é preciso homens prudentes e vigilantes, capazes de conformar as leis à índole da gente a ser governada (*ingenium gentis*) – exatamente como fez Moisés com os hebreus. Entretanto, no *TP*, apesar de sua índole variável e de suas paixões contrárias, a *multitudo* é concebida como sujeito político e seu direito ou potência natural se torna a própria definição do poder soberano (*imperium*). As diferenças entre os dois tratados decorrem dos novos elementos conceituais estabelecidos pela *Ética*, graças à física da coerência e conveniência entre os corpos, à dedução do modo humano como união de corpo e mente, à definição da essência singular pelo *conatus*, à distinção entre afetos tristes e alegres e à teoria das noções comuns que permite, na Parte IV, demonstrar que o homem racional só é livre na Cidade e não na solidão.

Examinemos brevemente as duas figuras da multidão segundo o *TTP* e o *TP*.

No capítulo III do *TTP*, Espinosa afirma que a razão tanto quanto a experiência ensinam que o meio mais seguro para viver em paz e em segurança é formar uma sociedade com leis determinadas, ocupar uma certa região do mundo, trabalhar em conjunto e trocar os produtos do trabalho e “concentrar as forças de todos como num corpo único”. Ora, desde o início do *TTP*, quando interpreta as diferenças entre as profecias e entre os profetas, Espinosa apresenta como causa dessas diferenças a variação da imaginação de cada profeta e, portanto, de seu corpo e de sua índole. Tomada como conjunto de corpos individuais, exatamente a mesma variabilidade é atribuída à índole da multidão, tornando-se claro porque é preciso que a multiplicidade dos corpos individuais que a compõem deva estabilizar-se tornando-se um só corpo, isto é, o corpo da sociedade. Eis porque Espinosa introduzirá a noção de pacto, porém não à maneira da tradição como fundador do político e sim como uma imagem ou uma representação de que a multidão precisa para dar sentido à unidade de seu corpo como corpo social e político.

Ao contrário, no capítulo III,§2, do *TP*, Espinosa demonstra que o direito do poder soberano (*imperium*) ou o direito soberano (*summa potestas*) é simplesmente o direito natural coletivo, determinado não pela potência de cada indivíduo, mas pela da *multitudo* quando esta “é conduzida como que por uma única mente” (*una veluti mente*). E explica: “da mesma forma que cada um no estado natural, o corpo e a mente do poder soberano (*imperium*) têm tanto direito quanto vale sua potência”. Podemos observar que estamos diante de uma nova figura do coletivo, elaborada graças à ontologia, à física e a psicologia dos afetos. E é justamente porque agora a *multitudo* é *una veluti mente*, é que ela não mais precisará da imagem do pacto para formular sua própria unidade.

Também podemos assinalar uma diferença entre os dois tratados do ponto de vista de suas argumentações. Em ambos, Espinosa se refere aos ensinamentos simultâneos e concordantes da experiência e da razão, isto é, o ponto no qual ambas se cruzam, ponto de intercessão que Espinosa denomina com a expressão *lei natural* para marcar sua universalidade e necessidade: em conformidade com a lei

natural, experiência a razão ensinam que entre dois males, sempre se prefere o menor, entre dois bens, sempre se prefere o maior, e que evitamos fazer um mal a alguém por medo de receber um dano maior. Também em ambos os tratados, Espinosa sublinha o papel fundamental das paixões e da mobilidade incessante das circunstâncias. Entretanto, o *TTP* enfatiza a dimensão racional da fundação política, ainda que Espinosa fale na necessidade de uma arte política e se refira às estratégias que o poder soberano deve empregar para se servir da imaginação e das paixões dos cidadãos a fim de conservar-se. Esse apelo a uma arte política voltada para a imaginação dos cidadãos é perfeitamente compreensível, uma vez que se trata do *corpo* da sociedade e do *corpo* da soberania e, portanto, como todo corpo, submetidos à variação das circunstâncias e aos caprichos da fortuna, pondo continuamente em risco a instituição social e política. Diversamente, o *TP* enfatiza a dimensão passional da fundação política, que decorre da condição natural dos humanos, e elogia a habilidade empírica dos homens políticos contra as abstrações inúteis dos filósofos; entretanto, Espinosa também enfatiza a racionalidade das instituições cuja qualidade é o único meio para conservar o poder político soberano. Em suma, no *TTP*, no caráter racional da fundação política não impede e sim solicita a exigência de uma arte política, isto é, a qualidade das instituições e das leis depende da prudência e vigilância dos dirigentes políticos, enquanto que, no *TP*, apesar do caráter passional da instituição do campo político, a qualidade racional das instituições e das leis é que determina a prudência e a vigilância dos dirigentes políticos. Consideramos que essa mudança da argumentação nos dois tratados corresponde à passagem da referência ao *corpo único* da multidão, que orienta o *TTP*, à unidade da *mente única* da multidão, que orienta o *TP*.

Embora tenhamos até aqui salientado as diferenças entre os dois tratados, gostaríamos agora de assinalar suas semelhanças, tomando como critério o lugar e o papel do conceito de multidão segundo a distinção entre o que chamaremos de sujeito social e sujeito político. Essa distinção nos permitirá compreender as causas da instituição sócio-política, as das mudanças de um regime político e também as de sua desapareição.

2.

Em suas cartas e nos *Pensamentos Metafísicos*, Espinosa toma a palavra *multitudo* no sentido aritmético de multiplicidade numérica ou pluralidade extrínseca oposta à unidade. No *TTP*, embora a *multitudo* ainda esteja referida à multiplicidade numérica, entretanto ela já pertence ao léxico da política, pois Espinosa não a distingue de duas outras figuras políticas, quais sejam, a plebe (a massa submetida ao poder de um só ou de um pequeno grupo) e o vulgar (o supersticioso, ignorante, intemperante, movido pelo medo e submetido ao poder teológico-político). Um outro aspecto que comprova o pertencimento da *multitudo* ao campo político é a distinção espinosana entre a multiplicidade da índole variável e inconstante da multidão (*varium multitudinis ingenium*) e a unidade da índole das gentes (*ingenium gentis*) ou da índole do povo (*ingenium populi*), isto é, a distinção política entre três figuras que pertencem ao campo político: a multidão como multiplicidade variável, as gentes e o povo como unidades estáveis. Além disso, no capítulo XVIII, Espinosa identifica a *saeva multitudinis ira* – a cólera da *multitudo* furiosa – e a manifestação política da índole do povo, quando os cidadãos se voltam contra a violência dos dirigentes políticos.

O trabalho teórico do *TTP* e do *TP* descreve uma prática por meio da qual uma multiplicidade extrínseca consegue tornar-se uma unidade intrínseca, ou seja, a passagem da *multitudo* ao *imperium* e à *civitas*. Essa prática de passagem da multiplicidade numérica à unidade sócio-política se realiza em dois níveis que podem ser simultâneos ou sucessivos, conforme as circunstâncias. O primeiro nível é o da instituição material da sociedade quando um grupo de indivíduos concorda para ocupar em conjunto um território, estabelece relações de cooperação na divisão do trabalho e na distribuição dos produtos, inventa uma linguagem comum e meios para se proteger contra os perigos que o ameaçam do exterior.

No capítulo III do *TTP*, lemos:

tanto a razão como a experiência ensinam que não há processo mais seguro para atingir tais fins do que fundar uma sociedade com leis fixas, ocupar uma determinada região do mundo e congregar as forças de todos para formar como que um só corpo, o corpo da sociedade (*et omnium vire ad unum quasi corpus, nempe societas redigere*). [Pires Aurélio, 2004, p. 168]

E no capítulo II§13 do *TP*:

Se dois se põem de acordo e juntam forças, juntos podem mais, e conseqüentemente têm mais direito sobre a natureza do que cada um deles sozinho; e quantos mais assim estreitarem relações, mais direitos terão todos juntos. [Pires Aurélio, 2008, p. 281]

Disso decorre a conclusão trazida pelo§15:

E, assim, concluímos que o direito de natureza, que é próprio do gênero humano, dificilmente pode conceber-se a não ser onde os homens têm direitos comuns e podem, juntos, reivindicar para si terras que possam habitar e cultivar, fortificar-se, repelir toda a força e viver segundo o parecer comum de todos eles. [Pires Aurélio, p. 282]

O segundo nível é o da fundação ou instituição da política como passagem do direito natural comum da sociedade ao direito civil ou ao poder soberano, ou seja como passagem da potência individual e grupal para a potência única da multidão como sujeito da potência soberana. Assim, a *civitas* ou a política é instituída com o objetivo de proteger a *societas* ou a vida social, isto é, como lemos nos dois tratados, seu objetivo é impor limites ao direito natural de cada indivíduo que compõe a multidão, imposição feita por meio do direito natural da multidão constituída pela unidade dos cidadãos sob a lei. Em outras palavras, a sociedade é

uma *composição* unificada de indivíduos e a política uma *constituição* unitária de cidadãos – *a passagem da composição á constituição é a obra da instituição da política.*

A noção de passagem é fundamental, uma vez que do direito natural ao direito civil não há ruptura, visto que todo direito se define pela potência para ter ou fazer alguma coisa. Por isso, no capítulo III §2 do *TP*, Espinosa escreve:

O direito do Estado ou dos poderes soberanos, não é senão o próprio direito de natureza, o qual se determina pela potência, não já de cada um, mas da multidão, que é conduzida como que por um só mente (*una veluti mente ducitur*); ou seja, da mesma da mesma forma que cada um no estado natural, o corpo e a mente de todo o Estado têm tanto direito quanto vale sua potência.

Podemos observar que a instituição da sociedade é apresentada como reunião ou concentração de *forças* individuais para formar como que um corpo único enquanto que a instituição da política é apresentada como união de *potências* individuais para constituir a potência da multidão conduzida “como uma só mente”. Dessa maneira, podemos afirmar, em consonância com a *Ética*, que a política, uma mente, é a idéia da sociedade, um só corpo. Disso podemos concluir: 1. assim como *Ética* demonstra que todos os corpos são animados em graus diversos, assim também o corpo social é animado por uma mente; 2. assim como *Ética* demonstra que todo indivíduo humano é constituído pela coerência e concordância de inúmeros corpos que o constituem e dos quais uma mente é a idéia, assim também o corpo social e político possui uma mente que é sua idéia, e, neste caso, essa idéia é o direito civil como direito natural coletivo ou potência do sujeito coletivo; e 3. mas entre o indivíduo humano e o corpo sócio-político há uma diferença, marcada pelo emprego de *veluti*, isto é, “como se fosse”. O “como se fosse” indica que, embora a vida social e política devam ser deduzidas da condição natural dos humanos, entretanto, elas não são imediatamente dadas, mas são *instituídas* pela ação humana quando se passa da

multiplicidade extrínseca ou numérica de composição à pluralidade intrínseca de um novo corpo e uma nova mente. Que se trata de *instituição*, três afirmações de Espinosa não deixam dúvidas: 1. o *TTP* declara que a Natureza não cria povos e nações, mas que estes são instituídos pelos humanos e o *TP* declara que os homens não nascem cidadãos e sim se tornam cidadãos; 2. no capítulo IV do *TTP*, Espinosa define a lei como decisão dos homens por meio da qual prescrevem a si mesmos e aos outros as regras da vida em comum; e 3. na abertura do *TIE*, ao se referir à decisão de mudança na maneira de viver, Espinosa fala em *novum institutum*.

Enquanto “como se fosse um só corpo”, a sociedade é a materialidade da concentração e reunião de *forças* individuais. Enquanto “como se fosse uma só mente”, a política é a união das *potências* individuais sob a forma da lei ou do direito civil. Essa união de potências institui o sujeito político como soberania. Esta, portanto, é um *conatus* coletivo.

Enquanto corpo, a sociedade se define pela índole da multidão (*ingenium multitudinis*). Por conseguinte, ela se define, ao mesmo tempo, pelo esforço de autopreservação na existência e pela variação e mudança das relações sociais porque abertas às circunstâncias, à contingência e ao jogo incessante de forças individuais conflitantes ou concordantes. Isso explica tanto o que se passa no *TTP* como no *TP*. De fato, se no *TTP*, no momento em que fala da fundação política, Espinosa sublinha a importância de homens prudentes e vigilantes e se, no *TP*, ele afirma que é preciso que a política seja uma arte para manter a concórdia e a fidelidade dos cidadãos, é porque ele concebe a multidão não só como origem do social e do político, mas sobretudo porque a concebe dilacerada internamente por afetos contrários que podem colocar em perigo as duas instituições das quais ela é a causa eficiente. Em outras palavras, *a presença da multidão como sujeito não é a presença da razão no espaço público e sim das paixões*. Lembremos que, no *TTP*, Espinosa declara que se os homens nascessem com o pleno uso da razão jamais fariam dano uns aos outros e não precisariam da política e que no capítulo I do *TP* escreve:

Mostramos que a razão pode certamente muito a reprimir e a moderar os afetos, mas vimos também [na *Ética*] que o caminho que a mesma razão ensina é extremamente árduo; de tal modo que aqueles que se persuadem de poder induzir, quer a multidão, quer os que se confrontam com os assuntos públicos, a viver unicamente segundo o que a razão prescreve sonham com o século dourado dos poetas, ou seja, com uma fábula. [Pires Aurélio, 2008, p.76]

Eis porque, embora a multidão tenha a potência para passar da dispersão numérica à unidade plural da sociedade e da política, entretanto, pela mobilidade e variação de sua índole passional, ela pode fazer com essa unidade plural recaia na dispersão numérica, desfazendo o social e o político.

Julgamos que essa duplicidade característica da multidão nos permite compreender a maneira como Espinosa trabalha com a dualidade inescapável entre o social e o político. É o que examinaremos mais à frente.

3.

Graças à *Ética*, sabemos que uma coisa singular (*res singularis*) é aquela cujos componentes operam juntos e em simultâneo como uma causa única para produzir uma ação ou um efeito. Sabemos também que uma essência singular (*essentia singularis*) é uma potência de existir e agir que opera em vista de sua auto-conservação e se define como desejo. Assim, a unidade causal, que define a coisa, e a potência de existir e agir, que define a essência, significam que, da coisa à essência, há uma passagem dos *componentes* aos *constituintes* de uma singularidade, isto é, sua natureza (visto que uma *natura* é uma maneira determinada de agir). Enfim, também graças à *Ética*, sabemos que um indivíduo é a integração e a diferenciação internas das partes que o constituem e que essas partes se distinguem em fracas e fortes de acordo com suas afecções ou suas relações com as causas externas. São fracas as partes afetadas que se submetem à potência das causas externas; fortes aquelas que são capazes não só de resistir à potência das causas externas, mas também capazes ou

de vence-la ou de afeta-la de maneira a faze-la concordar com a sua própria potência e assimila-la à sua, tornando-se ainda mais fortes. Dessa maneira, um mesmo indivíduo pode ser fraco em certas afecções e forte noutras, e a potência de seu *conatus* dependerá de sua capacidade para afastar ou minimizar as partes fracas e fortalecer as partes fortes.

Dessa maneira, Espinosa pode conceber a concordância ou conveniência entre um indivíduo e as potências externas (é exatamente isso que lhe permite conceber o acordo que leva os humanos à sociabilidade) assim como pode conceber o conflito como forma de relação do indivíduo com essas potências externas, conforme o afetem de fraqueza ou de força. Além disso, Espinosa pode também conceber o conflito no interior de um mesmo indivíduo entre suas partes fracas e fortes. Em outras palavras, o conflito não se limita à relação com o exterior, mas também se dá interiormente entre as partes constituintes do indivíduo e a intensidade desses dois tipos de conflito depende da fraqueza ou da força da potência dos objetos que afetam de tristeza, alegria e desejo os constituintes do indivíduo. A dinâmica das afecções e a lógica dos afetos estão, portanto, abertas à concordância e ao conflito do indivíduo com os outros e consigo mesmo. Isso significa que todo ser singular é um campo de forças internamente concordantes e contrárias e em relação com outros campos de forças que concordam ou conflitam com ele.

Enquanto “como se fosse um só corpo” e “como se fosse uma só mente”, a multidão deve ser concebida como uma singularidade complexa cujos componentes formam uma causa única (como toda coisa singular) e constituem uma única potência (como toda essência singular), mas, ao mesmo tempo, como todo indivíduo, ela deve ser concebida como um campo de forças, portanto, segundo as diferenças de intensidade de sua potência, isto é, segundo as diferenças de forças que a constituem e, portanto, habitada tanto pela concórdia quanto pelo conflito entre suas partes ou entre suas forças. Em suma, Espinosa elabora um pensamento político que não ignora a violência, mas procura trabalha-la. Em outras palavras, se é verdade que a sociabilidade e a política são instituídas para garantir a segurança contra a violência nua do direito natural, também é verdade, como afirma o *TP*, que a política não muda

a natureza dos seres humanos nem elimina a violência, mas simplesmente busca caminhos para contê-la, modera-la e limita-la, criando condições para o exercício da liberdade, pois, como demonstrado na Parte IV da *Ética*, somente na Cidade e no convívio com os outros somos livres.

Com isso podemos apanhar o sentido de três teses que sustentam o pensamento político espinosano:

1. a instituição da política visa estabelecer um equilíbrio entre três tipos de potências: as potências individuais, a potência da multidão e a potência do poder soberano. Esse equilíbrio pode ser conseguido por meio do estabelecimento de uma proporcionalidade geométrica entre as três potências no momento da fundação política, quando é decidido quem terá o direito de exercer o governo ou a direção dos assuntos públicos;

2. visto que o direito natural dos indivíduos é mantido na multidão como direito natural coletivo e que este, politicamente, é o direito civil, segue que o inimigo principal do corpo político não é externo e sim interno a ele, pois se encontra num indivíduo privado ou num grupo de indivíduos privados que pretendam se apossar do direito civil para servir aos seus próprios interesses;

3. o equilíbrio entre as três potências é incessantemente rompido em decorrência da dinâmica das forças sociais que por isso é a chave para a compreensão da duração de um corpo político, isto é, das causas e meios para sua conservação, bem como para a compreensão de sua mudança ou de sua desaparecimento. Em outras palavras, a história de um corpo político é determinada pelo que se passa no campo das relações sociais como um campo de forças ora concordantes ora em conflito.

Essas três teses sustentam dois princípios universais da racionalidade política, entendendo por racionalidade a *ratio*, isto é, a relação proporcional geométrica entre as três potências:

1. é preciso que a potência soberana seja inversamente proporcional à potência dos indivíduos tomados um a um ou em seu conjunto; ou seja, a potência do direito natural coletivo ou direito civil é incomensurável à potência do direito natural de cada cidadão tomados um a um ou em conjunto. Em outras palavras, o direito civil

assegura o direito natural de cada cidadão e de todos eles e por isso mesmo não é a soma desses direitos.

2. é preciso, em sentido contrário ao do primeiro princípio, que a potência dos dirigentes seja inversamente proporcional à potência coletiva dos cidadãos, que deve ser maior do que a dos dirigentes. Em outras palavras, a potência dos governantes não é idêntica ao *imperium* ou ao poder soberano, pois este pertence sempre à multidão como corpo e mente políticos. Eis porque os três regimes políticos conhecidos, justamente porque sua origem é sempre a multidão e uma decisão da multidão, são designados por Espinosa como *res publica*.

Esses dois princípios evidenciam que a soberania não pode ser distribuída porque pertence à multidão como um todo (*integra multitudo*) e por isso os regimes políticos não se distinguem nem pela origem do poder soberano – a origem é sempre a multidão – nem pelo número de dirigentes – uma vez que a soberania não é idêntica aos dirigentes. Portanto, o que é distribuído é *o direito de exercer o governo* e é determinação de quem possui esse direito que distingue os regimes políticos. Isso significa que a *potestas* – o poder de governo – é distribuível enquanto que a *potentia* – a soberania – é indivisível. Eis porque, na monarquia, um rei é sempre escolhido no seio da multidão e que, na aristocracia, os patrícios fazem parte da multidão. Eis também porque ao propor as instituições adequadas a cada regime político, Espinosa se preocupa sempre em propor instrumentos que possam compensar a parte da multidão que está excluída da *potestas* ou do governo – por exemplo, na monarquia, os grandes conselhos e a assembléia geral do povo, que impedem que o rei fique só e governe segundo seu arbítrio, assim como a instituição do povo armado ou da milícia popular, que assegura aos excluídos aquilo que classicamente é o privilégio da nobreza, isto é, o exercício do poder das armas; ou, na aristocracia, as instituições que permitirão à plebe, na qualidade de funcionária pública participar da administração, além de sempre aparecer na cena pública como uma ameaça ao poder dos patrícios. O único regime político em que a *potentia* da multidão e a *potestas* do governo são idênticos é a democracia, por isso designada por Espinosa como *omnino absolutum*

imperium, pois nela a soberania e o direito de exercer o governo pertencem à *integra multitudo*, à multidão toda.

O campo político se organiza, portanto, a partir da diferença entre a *potentia* e a *potestas*: há a multidão, cuja *potentia* define o *imperium*; há o governante, cuja *potestas* se exerce na direção dos assuntos públicos segundo a lei; há o cidadão, que participa da *potestas* segundo a distribuição do direito ao governo, feita no momento da instituição da *res publica*; e há o súdito, que é obrigado a obedecer às instituições públicas e à lei civil. A sociedade, explica Espinosa, é o corpo inteiro (*corpus integrum*) do *imperium* cuja mente (*mens*) é sua potência (*potentia*) “pela qual todos devem ser conduzidos” e à qual cabe a soberania (*summa potestas*) ou o direito de instituir a lei.

Os dois princípios da proporcionalidade entre as potências permitem apanhar a tríplice significação do direito natural como direito de cada indivíduo a tudo quanto tenha potência para ter e fazer. Com efeito, o direito natural é a medida e o guardião do direito civil, mas também a maior ameaça que pesa sobre o direito civil. *Medida*: é o direito natural que determina a proporcionalidade entre a potência dos cidadãos e a da soberania. *Guardião*: é o direito natural que impede a realização do desejo dos governantes de se identificar com a soberania, pois é o direito natural que conserva a potência dos cidadãos. *Ameaça*: por direito natural todos os homens desejam governar e não ser governados e, portanto, ninguém se despoja desse desejo, que se traduz no desejo de identificar-se com o poder soberano. É, assim, que o direito natural conduz um indivíduo privado ou um grupo de indivíduos privados tanto a se erigir em defensores da lei quanto a decidir que é do interesse de todos violar a lei; em outras palavras, o direito natural põe os cidadãos como inimigos possíveis do *imperium* e, portanto, como ameaça à potência dos cidadãos enquanto multidão. A esse respeito vale a pena lembrar o que escreve Espinosa no §6 do capítulo IV do *TP*, quando emprega a palavra *privatus*: nenhum indivíduo ou grupo privado enquanto privado tem o direito de se erigir em defensor do direito público nem de viola-lo em nome do bem comum; aquele que o faz é um usurpador, um inimigo do *imperium*. Dessa maneira, Espinosa é o primeiro pensador político que desenvolve a idéia de que a

apropriação privada do poder público introduz a dominação e a tirania e com elas o medo contra o qual se instituíra a vida política. A novidade de seu pensamento encontra-se, em primeiro lugar, em não atribuir a dominação à vontade arbitrária de alguém ou de alguns (definição clássica da tirania), e, em segundo lugar e sobretudo, no fato de que a possibilidade da dominação está inscrita no próprio direito natural individual e, portanto, a causa da dominação não se encontra em algum vício em que incorreriam alguns cidadãos, ou seja, *a causa da dominação não é moral*, mas natural, pois os humanos são naturalmente ambiciosos, soberbos, orgulhosos e invejosos. Isso significa que a tarefa da política consiste em determinar recursos pelos quais o desejo natural de dominação possa ser contido ou bloqueado. Esses recursos se encontram na qualidade das instituições públicas e não nas virtudes morais dos governantes ou na clássica figura do Bom Governo. Exatamente por isso, na abertura do *TP*, no parágrafo 6 do capítulo I, Espinosa escreve:

Por conseguinte, (...) para que ele [o poder soberano] possa durar, as coisas públicas devem estar ordenadas de tal maneira que aqueles que as administram, quer conduzidos pela razão, quer pelo afeto, não possam ser induzidos a estar de má-fé ou a agir desonestamente. Nem importa à segurança do estado, com que ânimo os homens são induzidos a administrar corretamente as coisas, contanto que as coisas sejam corretamente administradas.

Até aqui, havíamos falado em três grandes teses que sustentam o pensamento político de Espinosa. A tríplice significação do direito natural e a distinção entre *potentia* e *potestas* nos conduzem ao que chamaremos de sua quarta tese, apresentada no *TTP* sob a forma da sabedoria e da prudência dos fundadores políticos, atentos à índole (*ingenium*) da multidão e do povo, e no *TP* com a afirmação de que a instituição do *imperium* não pressupõe apenas a *potência do agente* -- a multidão enquanto sujeito político --, mas também a *aptidão do paciente* -- a multidão

enquanto sujeito social. Assim, por exemplo, a guerra engendra uma multidão dilacerada pelo medo da morte e dela não se pode esperar que tenha aptidão para a democracia e sim, ao contrário, que imagine salvar-se do pavor dando o poder àquele que possui armas e sabe maneja-las, elegendo-o rei, sem perceber, escreve Espinosa, que para livrar-se de um mal momentâneo renuncia à liberdade e institui males futuros duradouros. A distinção entre potência e aptidão permite encaminhar essa quarta tese ao seu fundamento ontológico, isto é, ao que declara o *TP* quando afirma que por natureza cada um deseja governar e não ser governado e que por isso é preciso conduzir os humanos de tal maneira que não creiam ser dirigidos, mas que vivem segundo seu livre decreto e segundo sua própria índole. Para isso é preciso que, graças à qualidade das instituições e das leis, a soberania e o governante não sejam idênticos, pois somente assim se ergue uma barreira contra o desejo de apropriação privada do poder soberano e, portanto, contra o desejo natural de dominação.

É curioso, entretanto, que Espinosa considere essencial para a conservação do poder soberano ser preciso conduzir os humanos de tal maneira que não creiam ser dirigidos, mas que vivem segundo seu livre decreto e segundo sua própria índole. Por que essa cláusula? Seu sentido só se torna claro quando levamos em conta o lugar ocupado pela democracia.

De fato, diversamente da monarquia e da aristocracia, na democracia não há divisão ou distinção entre a potência da multidão e o governo, isto é, entre a *potentia multitudinis* e a *potestas reipublicae*. Por esse motivo ela é considerada o mais natural dos regimes políticos, pois além de manter a igualdade que todos fruam no estado de natureza, também efetua o acordo entre a potência política e a aptidão social ao realizar o desejo natural de comandar e não ser comandado, uma vez que nela todos são governantes, cidadãos e súditos e obedecem às leis que eles próprios instituíram. Governam e não são governados por outros homens. Graças à democracia, Espinosa mostra, por meio de vários exemplos históricos, que a distinção entre a *potentia* e a *potestas*, de um lado, e, de outro, a divisibilidade da própria *potestas*, ou seja, a exclusão de uma parte da multidão do exercício do governo, é efeito de divisões sociais produzidas pela desigualdade que a própria sociedade engendra. Somos, então,

levados a compreender que a indivisibilidade da soberania ou da potência da multidão e a indivisibilidade do poder de governar, que caracterizam a democracia como conservação da igualdade natural, desaparecem sob os efeitos da desigualdade social, isto é, nos demais regimes políticos estamos diante da indivisibilidade da soberania (ou da potência da multidão como sujeito político) e divisibilidade do poder de governo, portanto, da distribuição desigual desse e, por conseguinte, perante a exclusão política de uma parte da multidão.

A indivisibilidade da soberania, a divisibilidade do poder de governo, a exclusão política, as divisões sociais e a conservação do direito natural dos indivíduos sob o direito civil operam em conjunto como causa eficiente necessária dos conflitos políticos e sociais e dos conflitos entre a política e a sociedade. Esses conflitos, portanto, se dão no seio social da multidão cindida pelas desigualdades.

Examinemos brevemente alguns aspectos do conflito entre política e sociedade.

O direito civil é o direito natural da *civitas*, portanto, seu *conatus* ou potência de auto-perseveração na existência. Por conseguinte, escreve Espinosa no *TP*, a *civitas* não pode ser inimiga de si mesma, pois se assim fosse ela se auto-destruiria. Isso significa que os limites de seu poder são limitações que ela própria impõe ao seu direito natural para impedir que este se exerça de maneira arbitrária, assim como para garantir a manutenção da concórdia, determinar quais os conflitos que ela pode suportar não apenas sem perda de poder, mas também como aumento de seu poder e, finalmente, determinar a obediência da multidão ou dos cidadãos. A fixação dos limites da *potestas* se faz, primeiro, negativamente e, a seguir, positivamente.

Negativamente: a *civitas* não pode legislar sobre aquilo que não se submete às leis – como é o caso do pensamento e da palavra, das relações afetivas de cunho privado --, pois, neste caso, a legislação será inútil. Ela também não pode impor o que é contrário à natureza humana e ao direito natural individual – parricídio, matricídio, fratricídio, amar o que se odeia, odiar o que ama -, pois, neste caso, ela produzirá o furor e a indignação da multidão, que se rebelará contra ela e a destruirá. Em suma, a

potestas deve levar em conta a índole e a aptidão dos cidadãos, a fim de inspirar-lhes respeito e temor e não ser odiada pela potência da multidão.

Positivamente: a *civitas* deve ser obedecida. O que é a obediência política? Visto que o direito soberano foi instituído pela multidão no momento da instituição da soberania e que, como lemos no parágrafo 1 do capítulo IV do *TP*, o direito de estabelecer as leis pertence exclusivamente à soberania, pois a lei é simplesmente a multidão conduzida como que por uma única mente, conclui-se que a obediência não é senão a multidão obedecendo a si mesma ou *sui juris*. Em outras palavras, a obediência política é simplesmente a reiteração no imaginário coletivo da instituição da *civitas* e da *respublica*, pois no momento dessa instituição a multidão institui a incomensurabilidade entre a potência do *imperium* e as potências individuais dos cidadãos (o primeiro princípio da proporcionalidade) e a distinção entre o que diz respeito aos assuntos públicos e o que concerne apenas aos assuntos privados (o segundo princípio da proporcionalidade). Em suma, a obediência é um ato segundo ou derivado, que manifesta a virtude da *civitas* porque capaz de manter os cidadãos *sui juris*.

As determinações negativa e positiva das limitações da *potestas* dos governantes são possíveis simplesmente porque decorrem de sua conformidade à *potentia* da multidão, à sua índole e à sua aptidão. Essas limitações nos permitem apreender a diferença entre obediência consentida ou liberdade política do cidadão *sui juris* e tirania, isto é, ausência de limitações e obediência forçada ou servidão do súdito *alterius juris*. Mas essas limitações também nos permitem alcançar a origem dos conflitos e das sedições.

No parágrafo 2 do capítulo V do *TP*, Espinosa escreve:

Qual seja a melhor situação para cada Estado, conhece-se facilmente a partir da finalidade do Estado civil, que não é nenhuma outra senão a paz e a segurança de vida, pelo que o melhor Estado é aquele onde os homens passam a vida em concórdia e onde os direitos se conservam inviolados. É certo, com efeito, que as sedições, as guerras e o desprezo ou violação

das leis não são de imputar tanto à malícia dos súditos quanto à má situação do Estado. Porque os homens não nascem cidadãos, mas se fazem-se cidadãos. Além disso, ao afetos humanos naturais são em toda parte os mesmos. Assim, se numa cidade reina mais a malícia e se cometem mais faltas do que noutra, é certo que isso nasce de essa cidade não providenciar o bastante pela concórdia nem instituir os direitos com suficiente prudência e, conseqüentemente, não manter absoluto o direito da cidade. Por que um Estado civil que não elimine as causas das sedições, onde há continuamente que reze a guerra e onde, finalmente, as leis são com freqüência violadas, não difere muito do próprio estado natural, onde cada um vive consoante sua índole, com grande perigo de vida. [Pires Aurélio, p.112].

Encontramos aqui o mesmo argumento desenvolvido no *TTP*, isto é, a origem dos conflitos, das sedições e das revoltas não deve ser procurada na índole do povo, pois os humanos não nascem cidadãos, mas se tornam cidadãos. e as afecções e as paixões naturais são as mesmas em toda parte. A origem, portanto, deve ser buscada no fato de que a própria cidade não opera para assegurar a concórdia, visto não instituir os direitos com prudência e não ser capaz de manter seu próprio direito como absoluto, isto é, não devendo ser julgado nem violado pelos cidadãos. Em outras palavras, a origem das revoltas e guerras deve ser procurada na própria política e em sua relação com a sociedade.

Se a *civitas* promulga leis inúteis ou que causem indignação e furor dos cidadãos, que julgam legítimo e necessário erguer-se contra elas, se as instituições políticas são feitas de molde a gerar privilégios e exclusões (ou o que Espinosa chama de “julgar os cidadãos segundo as riquezas em jogo”), então é ela própria que suscita sedições e revoltas.

De fato, o que é a sedição ou a revolta? Esta *aparece* como um conflito *entre os cidadãos*, determinado pelas divisões sociais. Esse aparecer oferece a *imagem* da sedição ou da revolta e oculta o essencial, aquilo que ela efetivamente é: *o conflito*

entre uma parte dos cidadãos e a lei, entendida não só como um conjunto de permissões e interdições, mas também como o conjunto das instituições políticas em relação com as instituições sociais. A sedição ou revolta repõe a sociedade como *composição*, portanto como unificação de partes fracas e fortes que pode ser desfeita pelas próprias condições sociais em que se opere o conflito entre as partes, e essa composição precária inviabiliza a realização da política como constituição ou unidade do corpo e da mente da multidão, como lógica e dinâmica de potências e não de forças. A revolta ou a sedição é, portanto, o ressurgimento da divisão entre partes fracas e fortes ou a divisão política no seio da multidão, acarretada pelas divisões sociais. Em outras palavras, as divisões dos sujeitos sociais (as relações desiguais de forças) tornam visíveis as divisões de potências no seio do sujeito político (que deveria ser uma única potência, um só corpo e uma só mente). Na revolta, o sujeito político cindido se relaciona com o poder político como se este fosse uma força ou uma potência externa que o afeta, a revolta sendo o esforço para não sucumbir ao poderio dessa exterioridade. A revolta evidencia que a distinção entre a potência soberana e o poder dos dirigentes foi desfeita, que este pretende identificar-se com aquela, de maneira que a *potestas* dos governantes se abate como exterioridade sobre a *potentia* do sujeito político.

Se a *civitas* é impotente para impedir sedições ou revoltas, se ela surge como força externa que se abate sobre os cidadãos, é porque ela não está verdadeiramente instituída como realidade política, não realizou a passagem da unificação social à unidade política ou, como escreve Espinosa, não instituiu seu direito absoluto como Cidade. Ora, isso significa que lhe falta aquilo que a define como Cidade, isto é, o reconhecimento de sua soberania como potência da multidão – *falta-lhe a interioridade do poder ou a imanência do poder aos cidadãos ou ao sujeito político*. Além disso, uma sedição ou uma revolta significam que a identidade entre potência e direito (o *jus sive potentia*) ainda não foi instituída e reconhecida, isto é, que a potência/direito da multidão não foi instituída como direito civil e, portanto, falta ao corpo político sua mente e que ele se deixa arrastar por uma mente imaginária. Se falta ao corpo político sua mente, então a *Civitas* não foi

verdadeiramente instituída, não é Cidade, mas uma sociabilidade violenta que as instituições e as leis são impotentes para moderar, pois essa violência foi engendrada pelas próprias instituições e pelas próprias leis. Eis porque Espinosa mostra que a ausência de verdadeira instituição política se manifesta nas formas políticas fundadas na exclusão de uma parte da multidão nas decisões públicas, quando se produz a distância entre a *imagem* do regime político e sua *forma efetiva*, isto é, a tirania como se fosse monarquia e a oligarquia como se fosse aristocracia. Em outras palavras, a ausência de verdadeira instituição política é o que permite a usurpação da forma política pelo poder social de indivíduos e grupos privados. Ao contrário, sob a aparência de uma subversão da instituição política, na realidade a revolta ou a sedição indicam a falta de uma verdadeira instituição política e o desejo de busca-la.

É assim que interpreto a exigência democrática de uma reforma política no Brasil.

La igualdad de los insurgentes. Los usos y las apropiaciones en el Río de la Plata (siglo XIX).

The equality of the revolutionaries. Uses and appropriations in the Río de la Plata (19th. Century).

Esteban De Gori *

Fecha de Recepción: 30 de marzo de 2014

Fecha de Aceptación: 10 de mayo de 2014

Resumen: *¿Cómo se articularon en la Metrópolis la noción de igualdad y la monarquía hispana? ¿Qué sentidos asumiría el vocablo igualdad en los textos y documentos de los revolucionarios rioplatenses del siglo XIX? ¿Cómo combinaron igualdad-desigualdad, primero, el proyecto napoleónico en España y, luego, los juntistas metropolitanos en sus proyectos constitucionales? ¿Qué acciones impulsó en el Río de la Plata la búsqueda de ese “horizonte de igualdad”? Y, luego, mientras se perseguía la consolidación el proceso revolucionario: ¿Cómo apareció el vocablo igualdad en las propuestas de la Asamblea del Año XIII? Estas preguntas orientarán el desarrollo de este trabajo, el cual utilizará los aportes metodológicos que brinda la perspectiva de los actores y su compleja relación con las estructuras simbólicas (tradiciones, lenguajes, representaciones). El propósito de este ensayo es presentar y analizar el uso y apropiación que realizaron las elites revolucionarias del vocablo igualdad, como la inscripción de dicho término en los imaginarios políticos que atravesaron la monarquía hispana y el contexto de lucha por el poder que se abre en 1808 con la invasión napoleónica y que se torna fundamental para comprender la elaboración discursiva y lexical de los actores. A su vez, nos proponemos demostrar que el vocablo y sentido de igualdad no irrumpe principalmente con la revolución francesa –el “gran monstruo” de las elites borbónicas-, sino que atraviesa los debates de la monarquía hispana y se “multiplica” –fundamentalmente, con el reformismo constitucionalista- a partir del temor a un tipo de igualdad que perseguiría –según sus detractores- dicha revolución. Y, además, dar cuenta de cómo esa multiplicación de igualdades delimitó un campo de la igualdad y de la esfera imaginaria que será reapropiado y resignificado por las elites insurgentes del Río de la Plata en sus intentos por construir un poder común.*

* Dr. en Ciencias Sociales. Investigador asistente de CONICET. Docente UBA/UNSaM. Correo electrónico: edegori@sociales.uba.ar

Palabras**clave:***Igualdad; insurgencia; Río de la Plata; usos..***Abstract:***How was articulated in the Metropoli the notion of 'equality' and the Spanish monarchy? Which senses assumed the term 'equality' in the texts and documents of the revolutionaries of the Río de la Plata of the 19th Century? How have combined, first the Napoleonic project in Spain, then the metropolitan members of the council (assembly) 'equality-inequality' in their constitutional projects? Which actions encouraged the search of this goal of equality? How did the term 'equality' appeared in the Assembly of the XIII Year Proposal, meanwhile the consolidation of the revolutionary process was pursued?**These questions will guide the development of this work, which will use the methodological contribution that the perspective of the actors and its complex relationship with the symbolic structures affords (traditions, languages, representations). The purpose of this essay is to present and to analyze the use and appropriation that revolutionary elites made of the term 'equality' and the inscription of this term in the politician collective imagination that crossed the Spanish monarchy and the context of fight for the power opened in 1808 with the Napoleonic invasion. At the same time, our purpose is to demonstrate that the word and the sense of 'equality' doesn't appear mainly with the French Revolution- the 'big monster' of the borbonic elites-, but crosses the discussion of the Hispanic monarchy.***Keywords:***Equality; insurgency; Río de la Plata; uses..*

1. Introducción

Las elites que iniciaron y dirigieron el proceso revolucionario en Buenos Aires en el año de 1810 no sólo pugnaron por el acceso al poder y a la administración virreinal, sino que para esta lucha elaboraron un conjunto de legitimaciones y orientaciones entre las cuales la realización de la igualdad estaba entre sus propósitos. Una multiplicidad de sentidos del vocablo igualdad se fue integrando a la escena revolucionaria, fundamentando acciones, orientando estrategias para ampliar las adhesiones, como así legitimando las pugnas que se presentarían ante los intentos de organizar un poder común [Junta Provisoria de Buenos Aires, Asamblea del Año XIII y el Congreso de Tucumán (1816)]. En este sentido, sólo basta tener en cuenta las palabras que Juan José Castelli dirige a las comunidades indígenas del Alto Perú: “En una palabra, la Junta de la Capital os mira siempre como hermanos, y os considera como a iguales: éste es todo su plan...”² En este caso, a partir de ese “plan” comenzaba a circular el imaginario de la igualdad de los revolucionarios, el cual implicó –entre otras cosas- la restitución de derechos a las comunidades indígenas y su tratamiento como iguales (podían elegir diputados, incorporarse a las milicias y someterse de igual manera a la ley que emanare de la Capital, etc.). De esta manera, la “igualdad” es “llevada” por la insurgencia: la misma se produce desde el centro revolucionario y se articula con viejas demandas de las comunidades y de las elites locales.

En el caso de los indios, los insurgentes leyeron sus reclamos y en vías de ampliar la adhesión a su proyecto otorgaron la igualdad -una igualdad centralizada-, la cual traería aparejada una resistencia de sectores del Alto Perú que inclusive estaban a favor de la revolución. Ahora bien, cómo observaremos más adelante, esa igualdad proveniente desde el centro revolucionario suscitaría –en un contexto de guerra, de afirmación de las soberanías provinciales y del fracaso “constituyente” de 1810- una

² ABNB (Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia), Juan José Castelli. El Excmo. Sr. Representante de la Junta Provisional Gubernativa del Río de la Plata. A los indios del Virreynato del Perú, 5 de febrero de 1811. Sucre: D1321.

tensión con otra reclamada “igualdad” en el tratamiento político y jurídico de los actores provinciales. Por ejemplo, los revolucionarios de Buenos Aires –ante la voluntad de ampliar y organizar su predominio territorial- pusieron en duda el reclamo de “pie de igualdad” entre soberanías que exigían las provincias para establecer un poder común. Así, los insurgentes del Río de la Plata cuestionaban de las provincias la reivindicación de un largo imaginario de autogobierno y de preexistencia de la comunidad a las autoridades políticas. Con lo cual, también impugnaban el límite a la autoridad de los magistrados que suponía esta concepción.

La “igualdad del centro” que resultaría con la producción de una ley común, no consideraba la igualdad de *facto* que existía para las elites locales en la condición jurídica de la provincia. Por lo tanto, los revolucionarios con voluntad de “producir” igualdad en la “totalidad” del territorio se encontraron interpelados por un conjunto de provincias que les recordaban que existía una igualdad anterior. Aquella que le indicaba a Buenos Aires que, en tanto provincia y comunidad política, era igual y no superior a todas las demás. De esta manera, los usos de la igualdad se incorporaron a la escena política de manera irreductible.

La “igualdad” –como “producción” de un poder que se fundamentaba en la unanimidad o en la condición de preexistencia de una comunidad política-, ponía en cuestión la instalación de un poder común, cómo sucedió con la Asamblea del Año XIII y, posteriormente, en el Congreso de Tucumán de 1816. Es decir, lo que se ponía en duda era la manera en que los actores participaban en la elaboración de la ley y el estatuto jurídico-político de dichos actores en el debate. Todos apelaban a los formulismos republicanos en torno a la ley, pero el conflicto no radicaba en dichas apelaciones, sino en cómo se incorporaban los actores al debate. Unos deseaban introducirse con la promesa de una igualdad a producir y otros, con el reconocimiento de una igualdad preexistente, condición necesaria para elaborar un *corpus* normativo.

Por último, debemos destacar que el problema de la “igualdad” –en todos los casos- estuvo ligado a la igualdad política y no a reclamos –para decirlo, a la manera

usual- relacionados con la igualdad social. Es decir, la revolución no introdujo lo “material” como condición o atributo de igualdad y, eso fue así, porque la dinámica histórica de un conjunto de debates teóricos y políticos inventó y delimitó las condiciones y fronteras de la igualdad. Para decirlo taxativamente, la igualdad estaba vinculada a la ley y al tratamiento como tal con respecto a la metrópolis y a las autoridades revolucionarias –en su defecto-; mientras que lo material estaba vinculado a un universo económico que fundamentaba la compleja, asimétrica y jerárquica condición de la sociedad. Los revolucionarios imaginaron una comunidad que combinase igualdad y jerarquías estamentales, así como igualdad y asimetrías económicas. Frente al sujeto empírico que reclamaban los autores monárquicos para fundamentar la desigualdad política y el mundo estamental, los revolucionarios construyeron un individuo abstracto reconocido por sus derechos en la comunidad política, pero desprovistos de una reflexión sobre su vida material, sobre su “linaje” e historia.

Ahora bien, esa fórmula política propia del siglo XVIII y de una filosofía republicana –de larga data en el mundo hispano- se vio contorsionada en el Río de la Plata por los avatares de la guerra, los reclamos de las plebes-milicias y las demandas de las soberanías provinciales.

La preocupación de la igualdad estaría presente desde los primeros años revolucionarios. En una carta dirigida a Chiclana puede leerse: “la igualdad delante de la ley es lo que hará amable y poderoso nuestro sistema, y si esta se rompe se desploma el edificio.”³ Por tanto, para la dirigencia revolucionaria la igualdad ante la ley constituía una de las condiciones de la conservación del nuevo orden, más que cualquier otro atributo.

³ (Archivo General de la Nación) Correspondencia a Chiclana, 7415, Jujuy 4 de febrero de 1812. No se conoce autor.

2. Monarquía y el problema de la igualdad

El vocablo igualdad no es introducido en el mundo atlántico por la revolución francesa, con su potente tríada de “libertad, igualdad y fraternidad”, ni aparece de manera novedosa con la crisis dinástica de 1808, sino que los insurgentes rioplatenses, tanto americanos como peninsulares, reactualizaron vocablos, diversos debates y concepciones que atravesaban –en tensión y conflicto- el cuerpo de la monarquía hispana. En este sentido, nos proponemos plantear que existieron diversos sentidos de la igualdad que se construyeron al interior de la monarquía, tanto en sus polémicas internas, como externas; y que luego se establecieron como estructuras simbólicas disponibles para los actores.

Algunos de los sentidos o usos de igualdad que consideraremos, mantuvieron un vínculo –no lineal, ni mecánico- con una monarquía estructurada en jerarquías y estamentos. Entonces, nos interrogamos: ¿puede convivir controversialmente cierta idea de igualdad con un orden jerárquico, vertical y estamental? Nuestra respuesta es afirmativa e intentaremos dar cuenta de ello.

En el siglo XVI existieron tres procesos políticos e intelectuales que van a poner en escena diversos usos de la idea de igualdad. Por un lado, las rebeliones comuneras en Castilla (1520) y las reflexiones de Bartolomé de las Casas sobre los indios y, por otro, el movimiento de la contrarreforma, en el cual sólo nos detendremos en algunas reflexiones de Francisco Suárez.

La rebelión comunera se inicia con la ausencia del nuevo rey Carlos I (Emperador Carlos V de Alemania), con el establecimiento de un Consejo Real integrado por extranjeros y con el nombramiento de un regente. Este último, llamado Adriano –luego, Papa Adriano VI-, comenzó a escribirle al nuevo rey manifestando que las ciudades de Castilla se habían congregado en Junta y que pretendían conseguir cinco objetivos: “Primeramente, del servicio en La Coruña concedido, segundo de los encabezamientos, tercero que a los del reino y no a extranjeros se den los oficios y beneficios, cuarto que no saquen los dineros del reino, quinto que la gobernación se dé a uno natural del reino.” Los comuneros constituidos en Junta manifestaron el

“agravio” conferido por las medidas regias y esgrimieron que la partida del Rey – autoridad vinculada a su reino por un pacto- ponía en peligro el bienestar y la conservación de la comunidad y, por tanto, la comunidad debía atender sus propios asuntos públicos. A su vez, la Junta impugnaba el mando del Consejo Real e indicaba que el rey se había transformado en un tirano. Convocan a Cortes y las ciudades eligen sus representantes.

Este conflicto trajo aparejado otra cuestión y esta es, fundamentalmente, la transformación de la estructura constitucional castellana (es decir, se acuerda que las decisiones tomadas por los representantes por ciudades debían ser acatadas y que existió un vínculo perpetuo entre estos territorios). La conformación de la Junta, como de las Cortes (Parlamento) creaba una institución parlamentaria nueva e introducía una novedad radical: ninguna de estas instituciones –al modo que sí sucedía con el viejo ayuntamiento- podía ser convocada, ni disuelta por el Rey. La otra novedad radical para ese contexto era la pretensión de la Junta de imaginar un “pacto entre iguales”, es decir, de la comunidad representada en Junta y Cortes y el Rey Carlos. Esta noción de igualdad, que suponía que la Junta debía “velar” sobre la conducta de la Corona y exigir algunas de sus prerrogativas (como la largueza) ponía en cuestión el poder político del Soberano y de su Consejo Real. Lo relevante de esta cuestión, es que este “pacto entre iguales” –el cual, era exigido a la hora de imaginar la construcción de la decisión en los asuntos públicos- se mantenía al interior de ciudades organizadas bajo un orden estamental.

El Rey Carlos I, frente a esta situación, inició una guerra contra los comuneros, a los cuales finalmente derrotó. Capitulación necesaria para fortalecer al monarca y a sus funcionarios. Uno de ellos, el Almirante de Castilla, había expresado que los comuneros habían presupuesto que el “reino mande al rey y no el rey al reino.”⁴ A la guerra le siguió la represión, la cual culminó en 1527.

⁴ AHN (Archivo Histórico Nacional). Carta del Almirante a la Junta (22 de noviembre de 1520) Danvila II 535-536

El fraile Alfonso de Castrillo reflexionó sobre la insurrección comunera en un texto denominado *Tractado de Republica* (1521). Allí, si bien reivindicó el posicionamiento de los insurgentes, observó el tenor de la derrota y advirtió un cambio de época. Castrillo indicaba que así como ayer (refiriéndose a la constitución de la Junta y Corte) todos eran iguales, hoy “ninguna cosa puede ser tan poderosa para la perdición de los hombres como la igualdad de los hombres.”⁵ Esta situación de igualdad se fundamentaba en una teoría y un imaginario político que daba cuenta del pacto entre dos actores, una Comunidad⁶, previamente constituida a la autoridad política, y el Rey. De esta manera, Castrillo impugnaba la suposición aristotélico-tomista que entendía que la comunidad y la autoridad política surgían de manera simultánea. La apelación al “pacto entre iguales” fue derrotada por una posición monárquica, centralista y absolutista que entendía que su enemigo lo constituía un constitucionalismo que reivindicaba la limitación de la figura regia. La igualdad en este caso, era entendida –por el Consejo Real- como aquello que podría atentar y disolver el orden monárquico. Pero, más allá de esto, el imaginario de igualdad poseería tal fortaleza simbólica que no pudo ser “expulsado” del mundo de pugnas y conflictos hispanoamericanos, y por ende, ese imaginario conviviría con tensiones con y en la monarquía.

Bartolomé de las Casas, a su vez, incorporará otro uso de igualdad al analizar la condición política de las comunidades indígenas. Desde su posición, no intentará construir o reivindicar una perspectiva utópica o romántica de los individuos que habitaban América, sino que su reflexión surge a partir de la voluntad de los conquistadores de sujetar de manera completa a los indígenas. El dominico establece una defensa de los indios a partir de dos argumentos: por un lado, intenta demostrar –apelando a la *Política* de Aristóteles- que constituyen una comunidad política perfecta, inclusive aquellos que no viven en las grandes ciudades indígenas⁷. Indica

⁵ AHN. Tractado de la Republica. 54-55

⁶ Castrillo entiende el vocablo Comunidad -durante la revolución comunera- como asamblea de todos los habitantes que deciden el futuro político de la comunidad. En otros términos, esto equivalía a la *ekklesia* ateniense.

⁷ Bartolomé de las Casas recuperaba la idea de Alfonso Castrillo de que los hebreos eran nómades y poseían una república.

que “se averigua prudencia y buena razón y habilidad destas gentes para se saberse gobernar, por seis cosas o calidades o partes, que según el Filósofo, en el 7, capítulo 8 de la *Política*, se requieren necesariamente par que cualquiera comunidad, pueblo o ciudad sea por si suficiente y se pueda mucho tiempo sustentar.”⁸ Por otro, esgrimía que los indios poseen en “potencia” la capacidad de ser iguales a los europeos. No los europeos ser indios, sino los indios con capacidad de ser europeos. Entonces, además de una visión evolutiva-eurocéntrica se introduce una idea de igualdad, a partir de la cual se comprende que los indios podrán igualarse a los europeos. Por ello, deberán ser “atraídos”, a través de la educación, a una vida social establecida en términos europeos (donde entraban costumbres, modos de considerar el poder, la religión, etc.) Esta mirada tuvo efectos prácticos.

El dictado de la Cedula Real de 1542 consideró que los indios poseían los mismos derechos que los habitantes de Castilla⁹. Esta posición de Bartolomé de las Casas introducía dos cuestiones importantes en relación a la igualdad: una, las comunidades indígenas eran tan perfectas como las comunidades europeas y dos, en potencia podían igualarse a los criterios culturales y políticos europeos. El dominico indicaba: “las tales gentes (...) deben ser ayudadas y con industria y discreción y con amor y mansedumbre inducidas a vivir en compañía y sociedad, mostrándole los provechos y utilidades que de vivir vida política se le seguiría”. Así se les asignaba a los indígenas la condición de sujetos racionales en contraposición de los conquistadores que apelaban al propio Aristóteles para transformar a los indios en seres irracionales. Éstos –para Bartolomé de las Casas-, al igual que todo lo humano, era un fragmento del *logos* divino, por lo tanto, los indios podrían comprender la naturaleza divina y, por ende, participar del principio de racionalidad. Al modo de los estoicos, insistía en la existencia de una racionalidad universal del hombre¹⁰ y entendía la historia de la humanidad como un proceso evolutivo.

⁸ de las Casas, Bartolomé. *Apologética historia sumaria*. México: Universidad Autónoma de México, 1967. III xlvi 242.

⁹ Es decir, los indios debían ser considerados súbditos o vasallos libres de la Corona de Castilla.

¹⁰ Recuperando a Cicerón, Bartolomé de las Casas indicaba en su *Apologética*: “Todas las naciones del mundo son hombres, y de todos los hombres y de cada uno de ellos es una no más la definición, y es que son racionales, todos tienen su entendimiento y su voluntad y su libre albedrío como sean formados a la imagen y semejanza de Dios” “Todo linaje de los hombres es uno” [de las Casas,

Por último, Francisco Suárez en su disputa contra la posición del Rey James I de Inglaterra¹¹ acerca del origen divino del poder y de su intento de imponer el poder regio a la conciencia personal de los ingleses, recreará una idea de igualdad y libertad asociada a la naturaleza humana. El jesuita inicia su polémica con *Defensio fidei catholicae et aposolicae adversus anglicae sectae errores* (1613). En este libro y en *Tractatus de legibus ac Deo legislatore* (1612), por un lado, reivindica la idea de que Dios no otorga el poder político directamente al gobernante, sino que lo hace a través de una comunidad perfecta o pueblo¹² –previamente constituida por la reunión de los hombres–, la cual transfiere a través de un pacto su soberanía¹³. De esta manera, se establece una autoridad política¹⁴. Por otro, los hombres por su naturaleza son considerados libres e iguales, y sí bien no nacen con ninguna capacidad de dominio sobre otros¹⁵, poseen la capacidad de sujetarse a un soberano cuando pacta. La posibilidad de realizar el bien común –ya que los hombres individualmente no comprenden esta necesidad– abre la puerta a las autoridades y a las leyes. Suárez, entonces, observaba que la condición natural es tal “que cada individuo en particular sólo se interesaría en su ventaja privada, que a menudo iría opuesta al bien común”¹⁶,

Bartolomé. *Apologética historia sumaria*. México: Universidad Autónoma de México, 1967. III xlvii 250]

¹¹ James I exige en 1606 a sus súbditos un juramento de obediencia. En este se indica que Roma no tiene ningún poder para deponer al Rey, legitimar una invasión o excomulgación. Dos años después, escribe una *Apología* atacando al Papa Pablo V y al poder del vaticano. Para discutir con James I es convocado el jesuita Francisco Suárez, que debía resolver dos cuestiones que ya el rey inglés había planteado al cardenal Bellarmino (representante del Papa en esta disputa). En términos generales, el Rey James I planteaba que si el poder proviene del pueblo éste podría reclamarlo en cualquier momento e incluso de manera sediciosa. La otra cuestión es que si el pueblo transfiere su *potestas*, podría limitar las *potestas* del rey, derogar sus leyes y ejecutar funciones que sólo le competen exclusivamente al gobernante. A partir de éstas, Suárez organizará sus textos e intervenciones.

¹² El *populus* es –para este autor– república (ciudad) constituida antes que aparezca la autoridad política. El *populus* es *civitas*.

¹³ Según su perspectiva teórica, Dios no dona ese poder a una persona, ni a una determinada agregación o parcialidad, sino que lo hace –según Suárez– a un “pueblo perfecto”.

¹⁴ La autoridad política, para Suárez, es algo natural. Es decir, la razón natural reconoce –sin ayuda de la fe religiosa– que tal poder es necesario en toda república (comunidad) para lograr su conservación y por consideraciones de equidad.

¹⁵ No existe en la razón natural, indica Suárez, ningún motivo por el cual el poder de Dios deba caer en una persona y no en otra, o en cierto número de personas inferior a la comunidad más que en otro. Sólo la concesión es a la comunidad entera (AHN. Francisco Suárez. *Defensio fidei catholicae et aposolicae adversus anglicae sectae errores* III ii 7)

¹⁶ Citado en Skinner, Q. *Los fundamentos del pensamiento político moderno. II La Reforma*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986. 167

lo cual permite la creación de órdenes por parte de los hombres. En este sentido, estos ordenamientos surgen como voluntad y elección de los actores, ya que Dios no es la causa material ni eficiente de la sociedad política. Es decir, la monarquía es responsabilidad de los hombres y no de Dios, como –a su vez- lo podrían ser la aristocracia o la democracia¹⁷.

Teniendo en cuenta estos tres procesos políticos, podemos observar diversos usos de la idea de igualdad (iguales entre actores contratantes, iguales en potencia e iguales por naturaleza) que conviven en órdenes estamentales y monárquicos. De la misma manera en que convive una idea de república (comunidad o autogobierno) con el mismísimo orden monárquico. En este sentido, se plantea una convivencia conceptual, siempre en tensión y reformulación.

La revolución comunera, la condición jurídica del indio en la conquista y la lucha contra los príncipes protestantes abrieron perspectivas de “igualdad” que se escaparon del “control” absolutista o burocrático de la Corona y que fortalecieron la presencia del vocablo igualdad en los debates y polémicas para esas coyunturas políticas, como para el futuro.

3. Reformismo de Villava y el problema de las igualdades. Del miedo a la “igualdad democrática” al establecimiento de otras igualdades

El amplio universo del reformismo borbónico e imperial –iniciado en el siglo XVIII- y la conmoción que introdujo en Europa y en el mundo atlántico la revolución francesa y, la rebelión de los Andes¹⁸ en el territorio del Virreinato del Río de la Plata, suscitaron una reflexión por parte del Fiscal de Charcas Victorián de Villava acerca del orden y sobre cierta idea de igualdad. Es decir, para letrados como Villava, la revolución francesa (y en menor medida, la independencia de las ex trece colonias de América del Norte) proponía una idea de igualdad muy distinta e inclusive atentatoria

¹⁷ Para Suárez, a diferencia de otros autores como el dominico Francisco de Vitoria, la democracia era viable.

¹⁸ La liderada por Tupac Katari y Tupac Amaru en 1780.

de la monarquía. Orden, que Villava pretendía sólo “salvar” si éste era introducido en un plan reformista con el propósito final de redefinir, desde una perspectiva constitucional, la lógica imperial.

En 1797, escribe *Apuntes para una reforma de España, sin trastorno del Gobierno Monárquico ni la Religión*¹⁹ dando pistas certeras del tenor de su propuesta. En este texto, dirigido a la Corte del Rey, se presentaba una propuesta de reforma de la monarquía desde un territorio periférico, como lo era Audiencia de Charcas. La fundamentará en los “peligros” que había suscitado la revolución (francesa, principalmente) y aquellos abusos de la propia monarquía que podían potenciar el ímpetu por el cambio. En este sentido, Villava indica que

en una época en que el espíritu de libertad hace tantos progresos, y que el entusiasmo que le subsigue hace tantos estragos, debe todo buen ciudadano dedicar sus meditaciones a evitar una revolución, que los mismos abusos preparan, que el ejemplo de los demás pueblos²⁰ anticipa, y que debe temerse más que los males que padecemos, y tanto deseamos enmendar.²¹

Estos *Apuntes* se introducen en los avatares de un mundo político convulsionado y en un siglo donde “*sarebbe mutata sensazionalmente la percezione della natura stessa della monarchia in alcune regioni d’ Europa, e questo agli occhi sia dei sudditi sia degli stessi monarchi*”²². Por tanto, debía contenerse el ciclo de trastocamientos políticos. Para ello, según Villava, debía reconocerse que existían revoluciones en marcha y que éstas podían arrasar el orden monárquico. A su vez, le preocupaba que su “espíritu igualitarista” sea recuperado por aquellos que sufrían los abusos de la monarquía hispana y provocar su disolución. En este sentido, planteaba:

¹⁹ Victorián de Villava fue homenajeado en Buenos Aires por el Segundo Triunvirato y este texto fue publicado en esta ciudad en 1822.

²⁰ Es importante recordar que para el momento de aparición del escrito de Villava, la revolución francesa, americana y haitiana y la rebelión de Túpac Amaru, habían ya acaecido.

²¹ de Villava, Victorián. “Apuntes para una reforma de España, sin trastorno del Gobierno Monárquico ni la religión”. Comp. Ricardo Levene. Buenos Aires: Peuser, 1946: 98.

²² Outram, Dorinda. *L’ Iluminismo*. Bologna: Il Mulino, Bologna, 2006. 59.

No puedo dejar de pensar en silencio que un país extenso, fértil, cálido, abundante y por consiguiente perezoso, si por una revolución de ideas contra la naturaleza de sus circunstancias físicas y morales, saliera de la sujeción suave de la monarquía, y estableciera la libertad y la igualdad política de la democracia, no podría mantenerse en ella sin un miedo continuo de volver a incidir en la tiranía.²³

En la propuesta del Fiscal, entonces, no hay posibilidad de imaginarse la “sustracción” del dominio monárquico, y menos a partir de una apelación a la igualdad política democrática, posibilidad que abriría la puerta a un tirano. Por tanto, el único dique de contención a la tiranía y, por ende, a la igualdad política democrática era una monarquía reformada (constitucional), en la “que sin disminuir la felicidad personal del monarca aumentemos la nuestra.”²⁴

El miedo a la revolución es, a su vez, el temor a una igualdad democrática que en el imaginario de Villava supondría la disolución de los estamentos y la introducción, como diría Rosanvallon, de la figura –desconcertante- del individuo y de un pueblo en abstracto²⁵. Fundamentalmente, le preocupaba la desestructuración de la nobleza como actor, ya que era la única “barrera”, tanto al despotismo monárquico, como a la licencia del pueblo. Ésta es

una barrera entre el Rey y el pueblo, que al paso que resiste el poder despótico de los ministros, contiene la insolencia de la plebe. En una constitución de gobierno, en que la virtud política o el amor a la patria obra remisamente, es menester electrizar con algún entusiasmo, y ninguno más propio para el español que el de la caballería.²⁶

²³ de Villava, V., *op. cit.* 98

²⁴ de Villava, V., *op. cit.* 105

²⁵ Rosanvallon, Pierre. *Le Sacré Du Citoyen. Histoire du Suffrage Universel en France*. París: Gallimard, 1992.

²⁶ de Villava, V., *op. cit.* 115

En este sentido, la nobleza no era, en la concepción de Villava, una entelequia o idea abstracta –como podía constituirlo la igualdad política- sino un actor empírico, el mismísimo sujeto del límite. El único que podría equilibrar los estragos de los nuevos tiempos.

A la revolución francesa se le había opuesto un clima intelectual anti-igualitarista que tuvo sus repercusiones en América, como en la Metrópolis. Por ello, no es casual que otros letrados elaborasen propuestas en ese sentido. Por ejemplo, en el texto del regalista y absolutista Lucas Dajarabazary podía leerse:

Libertad, libertad es, según vuestra nomenclatura, un hombre libre, para hacer cuanto quiera, sin más regla que su antojo: Pues este es un hombre metafísico, que no existe sino en la alucinada fantasía del error...²⁷
Veamos ahora la preconizada igualdad, que es más quimérica que la libertad. Igualdad no es otra cosa, según vuestro diccionario, que ser todos los hombres iguales sin distinción ninguna; y esta disposición arbitraria de vuestro capricho, está opuesta a toda la economía del mundo²⁸.

La impugnación de la revolución francesa –tanto por reformistas constitucionalistas como Victorián de Villava, como por letrados regalistas- suponía la reivindicación de un “hombre concreto, empírico” situado en las diversas jerarquías configuradas por el orden monárquico y, por ende, del sistema estamental, al que unos y otros encontraban “funcionalidades” y fundamentos distintos.

Ahora bien, la condena de la “igualdad democrática” no impidió a Villava la introducción de otras igualdades en la futura reforma de la monarquía. Éstas fueron establecidas a partir de su interpretación sobre la acción de la Corona en territorios americanos. Primero, Villava en sus *Apuntes* resistía la figura del Virrey, es decir,

²⁷ Dajarabazary, Lucas. *Patética declamación, dirigida a la muy leal Nación Española, sobre la presente guerra, en la que se demuestra, el heroísmo marcial de los españoles en todas las épocas; se combate el actual gobierno francés, destruyendo, y disipando las fanáticas expresión de igualdad y de felicidad sobre que está fundado; y se concluye con un afectuoso y amoroso Pláceme a nuestro Católico Monarca, El Sr. Don Carlos IV*. Cádiz: s/Editorial, 1793. 7 - 8

²⁸ Dajarabazary, *op. cit.* 8-9.

América debía incorporarse a la Monarquía Hispánica y a un Consejo de la Nacional – parlamento donde todos los territorios tendrían representación- como una provincia más de la monarquía y no como colonia de ultramar. Se buscaba construir un “igual tratamiento”, América debía ser considerada por parte de la Corona en el mismo pie de igualdad que otras provincias de la Metrópolis. Hasta ese momento, según Villava, predominaba un tratamiento colonial que podía observarse en una visión depredatoria y extractiva de la tierra americana, como en la negación de los territorios americanos como sujetos de derechos, con capacidad de decisión y representación en un parlamento y en la administración pública. En términos filosóficos, América, se presentaba ante los letrados borbónicos como una “comunidad imperfecta”, sin capacidad de autogobierno y decisión.

El proyecto de los *Apuntes* suponía la transformación de la monarquía en una monarquía constitucional, pero también –en ese mismo acto- implicaba la reforma política de los territorios americanos. Estos territorios deberían poseer Consejos Supremos y parlamento propio donde se representasen sus intereses locales (superando la lógica de “baja representación” de los Cabildos) y los empleos deberían distribuirse en partes iguales entre locales y peninsulares. De esta manera, en

las Audiencias que habían de ser el Consejo Supremo de cada distrito, se habían de aumentar los individuos (que con los sueldos que se quitasen de los Virreyes habría sobrado para su dotación) y estos se habían de dividir de modo que la mitad de ellos fueran Americanos y la mitad Españoles: así se lograría estimular a los del país: tener en los Tribunales gente instruida en sus usos y costumbres: que hubiera quien defendiera sus libertades y se opusiera a sus opresiones..²⁹

Al considerarse a América una provincia de la monarquía sin más diferencia con otras de la Península, les permitiría –según los *Apuntes*- estar

²⁹ Villava, *op. cit.*, 122

representada en el Consejo Supremo de la Nación. A diferencia de otros “constitucionalistas” peninsulares³⁰, Villava introducía a América, no como una colonia sino como un territorio vinculado constitucionalmente a la monarquía. Es decir, la constitución se tornaba realización de reclamos de las elites locales americanas y, en este contexto, en un “límite a la revolución” y al derecho a la resistencia.³¹

1. Cuatro años antes de la escritura de los *Apuntes*, Villava polemizaba con su *Discurso sobre la mita de Potosí*³² con el Intendente de Potosí –Francisco de Paula Sanz- ante la voluntad de éste último de establecer un nuevo código sobre el trabajo en las minas. Sanz, en términos generales, buscaba aumentar la extracción minera, la presión fiscal y, por ende, limitar la autonomía de las comunidades indígenas.

2. Este debate, en cierta manera, recuperaba aquellas discusiones que las sublevaciones indígenas de 1780 habían dejado planteadas después de su derrota. La memoria de esos conflictos había quedado como la memoria de discusiones pendientes y que ahora “emergían” con cierta intensidad. Diez años después de las derrotas de los Amaru y los Katari, Villava, apelando a las Cédulas Reales de 1542 impugnaba cualquier argumento que, sustentábase en la *ragion* de la Corona, intentara transformar a las comunidades indígenas en siervos. El intendente de Potosí, apelando a Aristóteles –en su distinción entre hombres libres y siervos-, a la condición de infieles y al derecho que otorgaba la conquista, esgrimía que los indios debían someterse a los propósitos arbitrarios del orden monárquico.

³⁰ Autores como el propio Jovellanos consideraban a América como colonias.

³¹ Portillo Valdés, José María. “Ex UNUM, PLURIBUS: Revoluciones constitucionales y disgregación de las Monarquías Iberoamericanas.” Editor. Javier Fernández Sebastián. Bilbao: FC, SECC, CEPC, Bilbao, 2009: 313.

³² de Villava, Victorián. “Discurso sobre la mita de Potosí”. Comp. Ricardo Levene. Buenos Aires: Peuser, 1946: 18-25.

3. Ante el documento de Villava, Francisco de Paula Sanz escribe la *Contestación* (1794). En este documento, no sólo se justificaba y reivindicaba la utilidad pública de la mita para la monarquía, sino que dicha utilidad debía garantizarse con el trabajo forzado de los indios, el cual, en última instancia y según su concepción, se tornaría ventajoso para el mismo indio. En esta controversia podemos observar que, mientras Villava defendía los derechos de los indios-vasallos igualándoles a los de Castilla, Francisco de Paula Sanz desconocía esa articulación jurídica y reivindicaba las necesidades estatales de aumentar el erario público, aunque eso supusiese el trabajo forzado.

4. A su vez, estas polémicas discurrían acerca de cómo lograr el bienestar público y, por ende, la gobernabilidad de los actores subalternos. La extracción de minerales, según Sanz, se convertía en la única *ratio* de riqueza del orden político, y por eso se volvía una forma efectiva de dominio sobre las comunidades indígenas. En el caso de Villava, la mita era contraria a los intereses de la Corona –ya que ella debía resguardar su bien máspreciado, que era su reino-, a las leyes y, por lo tanto, a la gobernabilidad. Es decir, el Fiscal expresaba una *moral imperial distinta*, una moral humanista que articulaba la igualdad de derechos entre indios y vasallos de Castilla con una utilidad pública que se debía encontrar en la agricultura y el comercio.

Así, la polémica sobre la mita dejaba de ser una discusión técnica para transformarse en el enfrentamiento de dos “morales” acerca del poder, acerca del bienestar público, y por último, acerca de la condición jurídica de los indios y del orden político.

Este debate tuvo resonancias entre las élites políticas de La Plata y en el clima cultural de la época, ya que daba cuenta de la tensión que suscitaba un nuevo lenguaje

político y económico, donde el pronóstico y el cálculo racional³³ establecían una pauta significativa a la hora de reflexionar sobre los destinos del orden monárquico a ambos lados del Atlántico.

En ambos documentos, tanto en los *Apuntes* como en el *Discurso sobre de la mita*, si bien Villava reconoce y reivindica la lógica estamental, como su condición empírica, plantea algunas igualdades o igualaciones como parte de su reforma. Igualaciones que si bien son diferentes a la igualdad política democrática, abrirán horizontes y memorias de expectativas que, luego, serán apropiados y resignificados por las elites insurgentes de principios del siglo XIX. Podemos indicar, a modo especulativo, que el miedo a la revolución y a la igualdad democrática –en el caso del reformismo constitucional- provocaron un conjunto de propuestas de igualaciones. De esta manera, monarquía constitucional, estamentos e igualdades no democráticas integraban la fórmula política de reformistas como Villava que buscaban conservar el imperio. El miedo a la igualdad democrática delimitó, configuró e inventó –en las reflexiones del reformismo constitucionalista- las preocupaciones de la esfera pública en torno a otras “igualdades” y estableció vocablos y sentidos para futuras discusiones políticas.

4. Invasión napoleónica, revolución juntera en la Metrópolis y el problema de la igualdad representacional

La invasión napoleónica y la imposición –en 1808- como Rey de España y de las Indias a José I (hermano de Napoleón Bonaparte) trajo aparejada la interrupción dinástica y el intento de legitimación del nuevo monarca a través de un texto constitucional, conocido como el Estatuto de Bayona. Además de declarar en sus primeros artículos a la religión católica como religión del Rey y de la Nación, el

³³ Aquí tomamos la expresión de Koselleck (1993) sobre la ruptura de la profecía cristiana como una de las condiciones de la modernidad. Podemos decir que, en el debate entre Villava y Sanz sobre el bienestar y el lugar de los indios en el orden político, no hay apelación a ninguna razón cristiana.

Estatuto de Bayona³⁴ establecía las formas de la sucesión de la nueva dinastía intentando resolver la ausencia de un rey vivo y cautivo. Esta nueva dinastía planteaba que asumía por la voluntad de una asamblea que garantizaba y legitimaba los mecanismos de la sucesión de la Corona. La continuidad del Rey ya no residía en el peso de la historia, las tradiciones y los linajes sino en la voluntad de una Junta Nacional, constituida en Bayona.

El monarca José I era rey “por la Gracia de Dios y por la Constitución del Estado”. De esta manera, el Estatuto pretendía articular dos principios de legitimidad: uno, proveniente del derecho divino³⁵ y del Imperio (lenguaje que provenía del regalismo) y el otro, de una voluntad colectiva que representaba a la Nación (imaginario que debemos rastrear en las diversas formas del pactismo), haciendo del texto constitucional un *sistema mixto de legitimidades*.

Además de proveer una ingeniería jurídica que regulaba el orden público, los Ministerios, la Dotación de la Corona y los Oficios de la Casa Real, el Estatuto de Bayona constituía al Senado no sólo en el ámbito de promulgación de leyes sino en aquel que poseía las capacidades de suspender el *imperio* mismo de la Constitución. El Senado sería vitalicio y sus miembros elegidos por el Rey. A su vez, se establecían las Cortes o Juntas de la Nación, que incorporarían a 172 diputados a través de elecciones a realizarse por estamentos (nobleza, clero y pueblo). Entonces, si el principio absoluto del rey regía el Senado, el principio representativo y estamental organizaba a las Cortes. Con respecto al número de representaciones en las Cortes,

³⁴ Según Ignacio Pérez Sarasola: “La Monarquía Constitucional que instaura el texto de Bayona responde a un modelo imperial, de talante claramente autocrático, en el que el Rey se convierte en el órgano político más relevante del Estado. En realidad, la Constitución de Bayona contiene tres niveles en su articulado: el núcleo está construido sobre el molde de la Constitución francesa del año VIII, según la redacción dada por el Senado Consulto del año XII; un nivel sucesivo lo integran aquellos artículos extraídos de las Constituciones otorgadas por Napoleón (Nápoles, Westfalia, Holanda o el Gran Ducado de Varsovia) que, si bien es cierto que siguen el patrón imperial, contienen algunos artículos específicos (por ejemplo en relación con la religión, el tratamiento de ciertos derechos o las menores competencias del Parlamento); finalmente, puede hablarse de un círculo “nacional”, formado por los artículos en cuya elaboración influyeron tanto los funcionarios que informaron sobre el primer proyecto constitucional, como los vocales de la Junta de Bayona”.

³⁵ Lo sagrado es el oficio del rey y no su persona natural.

estas eran desiguales entre América y España (pese a la menor extensión y población, la Península tendría 150 diputados, frente a los territorios americanos, que tendrían 22). Es decir, el proyecto de dominación napoleónico recuperaba las asimetrías y desigualdades que la Metrópolis había planteado con los territorios americanos. El tratamiento desigual, pese a la introducción de los territorios americanos como territorios representables, volvía a recrearse.

El Estatuto de Bayona no logró aplicarse, pero su inviabilidad tuvo efectos prácticos entre aquellos que buscaban organizar política y militarmente a las juntas. Ello se expresó en el llamado -en mayo de 1809- a Cortes para establecer una nueva constitución. De esta manera, la resistencia armada y la conformación de juntas llevarían a una dinámica que minaría el orden impuesto por los Borbones.

Lo interesante de este proceso es que se abriría una instancia de *constitucionalización del poder* en la Monarquía hispana donde, tanto en el Estatuto de Bayona, como en la voluntad constitucional de las juntas, se buscaría mantener un tratamiento desigual entre la Península y América, cuestión que profundizaría en algunos territorios americanos –como Buenos Aires, Caracas y México- los procesos insurgentes.

La convocatoria a Cortes fue orientada por tres cuestiones centrales que impactarían en América: primero, el no reconocimiento de las juntas que se instituyeron en algunos territorios americanos, negando cualquier capacidad de autogobierno; segundo, el mantenimiento de los virreinos y sus estructuras políticas y, tercero, una asimetría en la representación de América y Filipinas³⁶. No obstante, esta lucha contra la dominación extranjera, que se convirtió en una crisis constitucional y a su vez en lucha contra el despotismo interior, pudo articular la posibilidad de que el constitucionalismo hispano concibiera combinar la desigualdad entre iguales sin ningún tipo de problemas éticos; sobre todo, entre aquellos considerados jurídicamente iguales en la monarquía hispana en ambos del Atlántico.

³⁶ Le correspondían a América y a Filipinas nueve diputados y a la Península treinta y seis.

Este intento de combinar desigualdad entre iguales provocó en América reacciones ambivalentes: por un lado, las elites apoyaron la posibilidad de participar en las Cortes y, por otro, manifestaron su insatisfacción por la desigualdad en el trato. Este tratamiento, no solo recordaría a estos actores la condición de facto de colonias, sino que, en términos filosóficos, les recordaba su incapacidad de autogobierno y, por ende, ese reconocimiento como “comunidad imperfecta” fundamentaba la intervención de la Metrópolis. Cualquiera de estas posiciones atacaría un punto central en los fundamentos de los insurgentes americanos: la capacidad constituyente de los pueblos frente a la ausencia del Rey. O sea, en términos prácticos, se les advertía a los territorios americanos que sus jurisdicciones estaban sustraídas del proceso de retroversión de los derechos del rey a la comunidad; es decir, no eran sujetos de imputación soberana, ni de capacidad pactista. Esta decisión de la Junta Suprema en su convocatoria a Cortes, según José M. Portillo Valdés³⁷, supuso para las regiones americanas la ruptura de la posibilidad de “compartir nación y monarquía con España sobre la base de la autonomía y la igualdad de la representación”, habiéndose debido esto más a fundamentos culturales y políticos que a las razones propias del constitucionalismo hispano.

La invasión napoleónica y la resistencia de las juntas peninsulares, si bien permitieron que los territorios americanos eligiesen representantes, construyeron un contexto de igualdades imposibles, sobre todo porque la percepción americana los remitía al tratamiento colonial.

5. Revolución de mayo, organización del poder común y luchas por las igualdades

La Junta de Buenos Aires –instituida en mayo de 1810-, teniendo en cuenta las acciones metropolitanas, construyó su legitimidad en la capacidad de autogobierno. Si bien, para ello, se apeló a legitimaciones pactistas -principalmente, de fines del siglo

³⁷ Portillo Valdés, Jose Maria. *Crisis atlántica. Autonomía e Independencia en la crisis de la monarquía hispana*, Madrid: Marcial Pons Historia, 2006. 27

XVIII-, el argumento central insurgente se centraba en su capacidad de “producir” gobierno y gobernabilidad. De esta manera, los insurgentes rioplatenses se opusieron a los insurgentes metropolitanos a la hora de pensar cómo debían ser gobernados los territorios de la extensísima monarquía.

En lo que concierne a la desigualdad representativa para la participación en las Cortes y el mantenimiento del virreinato, Mariano Moreno advertía en la *Gazeta de Buenos Ayres* que desde Madrid sólo deseaban ver en América una colonia sin derechos³⁸. Pero, el problema de la igualdad no se limitó ante las posiciones metropolitanas, sino que constituyó parte del debate interno de la Junta, tanto con lo relacionado con los modos en que cada uno de los miembros de la junta se presentaba ante los ciudadanos, como en los proyectos de organización del poder revolucionario en el territorio del ex -Virreinato.

Con respecto al debate interno de la Junta y, principalmente, acerca de los honores de su Presidente, Mariano Moreno indicaba en la *Gazeta de Buenos Ayres* que continuar con esos honores sería sumamente arriesgado ya que

el común de los hombres tiene en los ojos la principal guía de su razón, y no comprenderían la igualdad que les anunciamos, mientras nos viesen rodeados de la misma pompa y aparato, con que los antiguos déspotas esclavizaron a sus súbditos (...). Si deseamos que los pueblos sean libres, observemos religiosamente el sagrado dogma de la libertad. ¿Si me considero igual a mis ciudadanos, por qué me he de presentar de un modo, que les enseñe, que son menos que yo?³⁹

La identificación entre las autoridades y el pueblo, constituía para Mariano Moreno una de las dimensiones más significativas de la opción republicana. La igualdad no sólo debía ser ante la ley, sino debía expresarse visiblemente en la presentación y ejercicio de las nuevas autoridades. De esta manera, el *dar el ejemplo*,

³⁸ (AGN) *Gazeta de Buenos Ayres*, 26 de julio de 1810.

³⁹ (AGN) *Gazeta de Buenos Ayres Extraordinaria*, 8 de diciembre de 1810.

mandato inscripto en la moral cristiana y en el republicanismo clásico, se articulaban con la identificación e igualación entre autoridades y comunidad.

Desplazar el “aparato exterior” de honores y pompa, no sólo era un *signo demostrativo* de los tiempos, sino que suponía desterrar cualquier posibilidad de asociar las nuevas autoridades a las anteriores, las cuales legitimaban su pompa en el derecho divino del Rey o en antiguos linajes. Para Moreno, las autoridades debían mostrarse como autoridades elegidas por un pueblo/comunidad, únicamente del cual podían obtener su consentimiento y aprobación. Pero, a su vez, esa posición igualitaria y republicana que se sostenía en la identificación, se articulaba con otra concepción de Moreno, la cual suponía que los pueblos sólo ven aquello que se les muestra y enseña. De esta manera, esta concepción reactualizaba aquellas tradiciones que pensaban a la política en relación con la realidad, la apariencia y la simulación. Tanto Maquiavelo⁴⁰ como la cultura política hispana habían insistido en ello a la hora de elaborar sus consejos para los actos del mismo príncipe y para el gobierno de su pueblo. Baltasar Gracián, por ejemplo, planteaba que la plebe, al carecer del arte de descifrar, siempre podía ser engañada por otros, que sin ser virtuosos, lo aparenten⁴¹.

Los insurgentes del Río de la Plata, pugnaron por la consolidación del poder, pero también, por la construcción o invención de la igualdad al interior de un orden político. Igualdad que se puso en juego ante la propia dinámica de guerra, la demanda de los sectores subalternos y los reclamos de las soberanías provinciales. El intento por establecer una constitución y un poder común presentó interrogantes a las elites revolucionarias: primero, ¿qué hacer con los territorios provinciales? Y segundo, ¿qué hacer con unos territorios que ya se creen iguales antes que el mismo centro revolucionario establezca un debate o una mirada sobre la igualdad?

La igualdad que deseaban “producir” los insurgentes rioplatenses – fundamentalmente, a través de la elaboración de una constitución- se encontró con la demanda de tratamiento igualitario por parte de las soberanías provinciales y del

⁴⁰ Ver: Machiavelli, N. *Il principe*. Roma: Newton & Compton editori, 1998; Machiavelli, N. *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. Roma: Newton & Compton editori, 1998.

⁴¹ Gracián, B. *El héroe*. Barcelona: Planeta, 1996. 273

reconocimiento como soberanías previas como requisito *sine qua non* para pensar cualquier ley. Por lo cual, ahora el problema para la insurgencia rioplatense no era cómo producir una ley en la que todos fuesen iguales, sino qué hacer con un reclamo de igualdad de las soberanías provinciales; reclamo que podía erosionar el orden imaginado desde el Río de la Plata.

Esta dinámica de las igualdades había conspirado contra la posibilidad de dictar una constitución y de establecer un poder común, tanto en el Congreso imaginado por Moreno, como en la Asamblea del año XIII. Los insurgentes de mayo que habían logrado mantenerse en el poder, no habían podido establecer un poder común con los diversos territorios, ni un poder que subordine a las demás jurisdicciones. Es decir, la aparición de las soberanías provinciales había puesto en cuestión cualquier intento de organización que clausure su capacidad instituyente y la relación de igualdad que buscaban mantener con Buenos Aires, la ciudad capital.

Para algunos actores -fundamentalmente, para la mayoría de la elite revolucionaria de Buenos Aires- las provincias eran lisa y llanamente “territorios” con capacidad constituyente pero que, luego de elegir sus representantes, debían articularse en una soberanía mayor e indivisible. Para otros, las provincias eran soberanías que debían ser consideradas en un pie de igualdad con otras soberanías y especialmente con Buenos Aires, la cual alegaba su poderío como ciudad cabecera. Por tanto, Buenos Aires se imaginaba como la capital y productora del nuevo orden, reclamando –paradojalmente- el lugar simbólico y político que le habían otorgado las reformas borbónicas.

1813 es un año significativo. Las elites insurgentes rioplatenses entendían que la construcción de un poder común suponía la integración de las soberanías provinciales y, para ello, conformaron con acuerdo de las elites provinciales una Asamblea General. De esta manera, se arribaba al “momento constituyente”⁴² y al “momento de las soberanías”; es decir, la propia dinámica política reconocía que la cohesión del

⁴² Entendemos por “momento constituyente” el acuerdo que realizan los actores políticos para elaborar una constitución, teniendo como propósito cohesionar el territorio y detener cualquier acción orientada a la fragmentación. Esta decisión, implicaría –al mismo tiempo- el consenso para que cada territorio o provincia movilice y organice las elecciones de representantes.

territorio y la construcción de un poder común implicaban la inclusión de las provincias como soberanías preexistentes, con la capacidad de elegir a sus representantes y de formular un texto constitucional que regule, fundamentalmente, la elección de autoridades y los límites a las mismas. Sobre todo, este último, ya que existía un temor a un posible “despotismo de Buenos Aires”.

La Asamblea no logró sus grandes propósitos, entre otras cosas, por no poder establecer un acuerdo en torno a las consideraciones prácticas de la representación y de la soberanía. El primer y radical conflicto se presentó cuando se les solicitó a los diputados que provenían de las provincias que jurasen como “diputados de la nación”. En el diario de sesiones del 8 de marzo de 1813 se advertía que “por el orden del día se propuso a discusión de la moción hecha por el ciudadano Alvear; para que se declarase que los diputados de los pueblos son diputados de la nación, y que una vez constituidos en la Asamblea general, su inmediato representado es el todo...”⁴³ De esta manera, los diputados de las Provincias Unidas debían ser considerados y considerarse diputados de la nación ya que no “pueden tener otra mira que la felicidad universal del Estado”. Debían dejar de ser “apoderados de las provincias” y transformarse en diputados de la nación asumiendo la autonomización de los representados que proponía este tipo de representación.

La tensión entre la afirmación de las soberanías provinciales y la postura por establecer una soberanía nacional no sólo ponía en duda la misma idea de Provincias Unidas como asociación de soberanías -todas iguales entre sí por considerarse sujetos de derechos-, sino la posibilidad de establecer una forma de gobierno. Mientras unos defendían un ordenamiento con amplias autonomías provinciales y una soberanía segmentada [tendencia “federal o confederal”] otros -fundamentalmente Alvear, la logia Lautaro y la Sociedad Patriótica-, defendían un gobierno centralista e indivisible. Es decir, defendían una concepción de soberanía única, la cual había sido esgrimida por los revolucionarios franceses en su Asamblea Nacional y por los diputados de las Cortes de Cádiz en 1812. A su vez, si bien diferían en la fuente de

⁴³ (AGN) El Redactor, 08/03/1813.

poder, esta concepción de soberanía única poseía vasos comunicantes con los imaginarios de soberanía que habían planteado los Borbones, tanto en la Península como en Francia y, sobre todo, con el proyecto napoleónico, que al centralismo de las monarquías le había ofrecido otro centralismo, legitimado en el cuerpo de la nación⁴⁴.

La reivindicación de una soberanía indivisible tenía un efecto práctico: la preponderancia de Buenos Aires y su elite insurgente, la cual intentó controlar el Congreso Constituyente del XIII y la designación de las figuras ejecutivas. Esta situación fue observada por las provincias como la negación de su soberanía preexistente y de su condición de sujetos de derechos. En este sentido, los imaginarios sobre la soberanía introducían una lógica que erosionaba el poder de la Asamblea y exacerbaba el conflicto entre los actores.

Las provincias decidieron no enajenar sus soberanías, se mantuvieron ante las negociaciones como “pueblos” preexistentes y, en tanto ello, buscaron crear un sistema de unión y libertad que las colocara en un pie de igualdad, sobre todo, con Buenos Aires. Entonces, si las miradas sobre la soberanía estaban en cuestión, también lo estaban los diversos contractualismos e iusnaturalismos⁴⁵. Todos reconocían, como dijimos, la capacidad instituyente del pueblo o de los pueblos, pero no todos compartían la misma construcción soberana. La preexistencia de “pueblos” o de “cuerpos morales” y no ya de individuos aislados suponía dos imaginaciones sobre la dinámica del pacto y de la soberanía. Entre aquellos que reclamaban una posición federal o confederal no existía ningún momento originario de unanimidad para pensar la constitución del pueblo⁴⁶. Para los “unanimitas”, la preexistencia podía referenciarse con la idea de facción, de intereses particulares o bien, de entidades que guardaban algo de derechos para condicionar a la autoridad suprema. Con lo cual, también se enfrentaban dos republicanismos: uno, que esperaba realizar el bien común

⁴⁴ Canales, E. *La Europa napoleónica 1792-1815*. Madrid: Cátedra, 2008.

⁴⁵ Para decirlo esquemáticamente, una tensión entre los contractualismos de Grocio, Pufendorf, Emer de Vattel, con los propuestos por Hobbes y Rousseau.

⁴⁶ Rousseau, J. *Del Contrato Social*. Buenos Aires: Santillana, 2012.

y la libertad en la asociación entre sujetos de derechos. El cual, deseaba la fundación⁴⁷ de un orden en el “contexto de igualdad” que les provenía en tanto soberanía previa. El otro republicanismo en pugna estaría vinculado al imaginario de soberanía única, indivisible e indestructible, a la construcción de un todo común, a la instauración de un orden que pueda garantizar un bien común conquistado en la derrota de las particularidades, facciones o territorios que buscaban arrogarse gestos soberanos. Sin esta derrota no habría igualdad. Es decir, este republicanismo era aquel que se apropiaba del centralismo y de las “figuras excepcionales” que la misma tradición republicana brindaba para momentos críticos.

Ambos tenían propósitos disimiles. El primero de estos republicanismos, buscaba proteger las autonomías provinciales dentro de una asociación política y garantizar su igualdad permanente; el segundo, deseaba limitarlas y diluirlas con la concentración de poder para garantizar el bien y la igualdad. De esta manera, ambos ponían sobre la escena discursiva la relación filosófica y práctica entre la parte y el todo y, a su vez, se apropiaban y resignificaban las tensiones entre poderes unipersonales e instituciones colegiadas que existían en las dinámicas institucionales diagramadas por Habsburgos y Borbones⁴⁸. Entonces, mientras unos deseaban armonizar las partes con el todo; otros observaban en ello el principio de la “anarquía” o de la precariedad gubernamental.

Esta dinámica política disolvió -en 1815- la Asamblea y puso en escena la complejidad que suponía articular imaginarios y repertorios de acción contradictorios. Además, esta situación fue potenciada por la crisis que abrieron las derrotas en diversos frentes de batalla⁴⁹ y la consolidación de Fernando VII en el trono, situación que empujó a algunos actores a revisar su ponderación sobre el orden monárquico. La

⁴⁷ El problema sobre la fundación de una república fue pensado por Maquiavelo en sus *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. En este libro, Maquiavelo afirmaba la conveniencia de fundar una república donde existe o se ha instituido una gran igualdad, mientras que un principado debía erigirse donde existiese una gran desigualdad. [Maquiavelo, N. *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Madrid: Alianza, 2002. 126]

⁴⁸ Pietschmann, H. “Los principios rectores de la organización estatal en las Indias”. En: *Inventando la nación: Iberoamérica Siglo XIX*. Coords. A. Annino y François Xavier Guerra. México: Fondo de Cultura Económica. 2003.

⁴⁹ Entre éstas, Vilcapugio y Ayohuma.

acelerada mutación de la política europea puso entre paréntesis la radicalización del proceso revolucionario y la opción monárquica apareció en el horizonte político como la estrategia más acertada para conservar alguna cuota de autonomía política y para contener la dinámica de la igualdad.

6. Conclusión

La primera cuestión a concluir es que existió un variado uso y significación de la idea de igualdad en tiempos monárquicos y republicanos. Estos usos y sentidos aparecieron en las tensiones y pugnas que se presentaron al interior de la monarquía hispana (revolución comunera; la discusión sobre la condición jurídica de los indios en América), como en los conflictos que esta monarquía entabló con los príncipes protestantes. Por lo tanto, un conjunto de usos del vocablo igualdad convivieron y cohabitaron al interior de la monarquía y constituyeron referencias disponibles. De esta manera, se cuestionaría aquellas perspectivas fundamentadas en cierto sentido común que vinculan igualdad, como un vocablo con un sentido unívoco, a los tiempos modernos.

En este sentido, la segunda cuestión a plantear es que frente al temor a la igualdad democrática que algunos letrados observaron en la revolución francesa, decidieron ofrecer otros usos de igualdad que podían articularse con órdenes estamentales. Por tanto, esos usos se articularon con la dinámica política de los estamentos sin plantear ninguna contradicción. Es decir, ciertas “igualdades” fueron imaginadas para la ingeniería de una monarquía reformada y constitucional, como para resolver los reclamos de las elites americanas. De esta manera, los reformistas constitucionalistas ofrecieron “igualdades” y reparaciones para limitar el espíritu revolucionario de la época, como cualquier resistencia proveniente de América.

La cuestión tercera a considerar es que estas polémicas construyeron un campo semántico que delimitó e inventó las características y las fronteras de la igualdad en los territorios hispanoamericanos. La dinámica política y los campos de fuerza instituyeron los límites y los sentidos de las igualdades posibles.

Por último, los insurgentes del Río de la Plata, reactualizando algunos debates y vocablos, pretendieron construir un orden que estableciera la igualdad ante la ley. Pero esta acción se encontró cuestionada por soberanías provinciales que reclamaban, antes que nada, introducirse en cualquier espacio de debate constituyente con un mismo pie de igualdad que Buenos Aires y las otras provincias. De esta manera, cada comunidad política valía en tanto comunidad capaz de autogobierno y en tanto soberanía popular. Esto las igualaba a las demás. Es decir, para las soberanías provinciales la igualdad no debía ser el punto final –con la elaboración de la ley–, sino el punto de partida para construir cualquier orden común. De alguna manera, al “centro revolucionario” se le exigía presentarse como una soberanía más en el espacio en la asamblea constituyente y disolver cualquier pretensión unanimita de la soberanía.

Esta polémica erosionó cualquier imaginación de poder común y los actores se vieron arrastrados por una pugna que se interrogó de manera controversial sobre la dinámica de la representación, de la construcción de la soberanía e inclusive sobre las modalidades del orden republicano.

El conflicto entre “centro revolucionario” y las soberanías provinciales también develó que estaban en juego diversas concepciones del iusnaturalismo, como del republicanismo. De esta manera, los usos y apropiaciones de la igualdad desarticulaban la promesa de institución de una sociabilidad política que agrupe a los territorios del ex - Virreinato del Río de la Plata y de establecer un orden cohesionado frente a la profundización de la guerra independentista. En este sentido, deberán pasar algunas décadas y producirse otras circunstancias para que esta promesa fuese realizada.

Bibliografía

Canales, E., *La Europa napoleónica 1792-1815*, Madrid, Cátedra, 2008.

Chiaramonte, José Carlos, *Nación y Estado en Iberoamérica. El lenguaje político en tiempos de las independencias*, Buenos Aires, Sudamericana, 2004.

Dajarabazary, Lucas, *Patética declamación, dirigida a la muy leal Nación Española, sobre la presente guerra, en la que se demuestra, el heroísmo marcial de los españoles en todas las épocas; se combate el actual gobierno francés, destruyendo, y disipando las fanáticas expresión de igualdad y de felicidad sobre que está fundado; y se concluye con un afectuoso y amoroso Pláceme a nuestro Católico Monarca, El Sr. Don Carlos IV*, Cádiz, s/Editorial, 1793.

De Gori, E., *La república patriota: travesías de los imaginarios y lenguajes políticos en el pensamiento de Mariano Moreno*, Buenos Aires, Eudeba, 2012.

de las Casas, Bartolomé. *Apologética historia sumaria*, México, Universidad Autónoma de México, 1967.

de Villava, Victorián, “Apuntes para una reforma de España, sin trastorno del Gobierno Monárquico ni la religión”, en: Levene, Ricardo, *Vida y Escritos de Victorián de Villava*, Buenos Aires, Peuser, 1946.

De Villava, Victorián, “Discurso sobre la mita de Potosí”, en Levene, Ricardo, *Vida y Escritos de Victorián de Villava*, Buenos Aires, Peuser, 1946.

Fernández Sarasola, Ignacio, “La forma de gobierno en la Constitución de Bayona (1808)”, en *Revista Historia Constitucional*, N°9, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008.

Garavaglia, Juan Carlos y Marchena, Juan, *Historia de América Latina: de los orígenes a la independencia (II): La sociedad colonial ibérica en el Siglo XVIII*, Barcelona, Crítica, 2005.

Gracián, B., *El héroe*, Barcelona, Planeta, 1996.

Koselleck, R., *Futuro Pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Madrid, Paidós, 1993.

Maquiavelo, N. *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid, Alianza, 2002.

Machiavelli, N. *Il principe*, Roma, Newton & Compton editori, 1998.

Outram, Dorinda, *L' Iluminismo*, Bologna, Il Mulino, Bologna, 2006.

Padgen, A., *Señores de todo el mundo. Ideologías del imperio en España, Inglaterra y Francia (en los siglos XVI, XVII y XVIII)*, Barcelona, Península, 1997.

Pietschmann, H. “Los principios rectores de la organización estatal en las Indias”, en: Annino, A. y Guerra, F. X., *Inventando la nación: Iberoamérica Siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica. 2003.

Portillo Valdés, José María, “Ex UNUM, PLURIBUS: Revoluciones constitucionales y disgregación de las Monarquías Iberoamericanas”, en: Fernández Sebastián, Javier (director), *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850*, Bilbao, FC/ SECC/ CEPC, 2009.

Portillo Valdés, José María, *Crisis atlántica. Autonomía e Independencia en la crisis de la monarquía hispana*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2006.

Rosanvallon, Pierre, *Le Sacré Du Citoyen. Histoire du Suffrage Universel en France*, París, Gallimard, 1992.

Rousseau, J. *Del Contrato Social*, Buenos Aires, Santillana, 2012.

Skinner, Q., *Los fundamentos del pensamiento político moderno. II La Reforma*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

Égalités démocratiques. Pour une histoire conceptuelle de l'émancipation à partir de Jacques Rancière.

Democratic Equalities. For a conceptual History of Emancipation according to Jacques Rancière.

Valentine Le Borgne de Boisriou *

Fecha de Recepción: 20 de marzo de 2014

Fecha de Aceptación: 2 de mayo de 2014

Résumé: *L'égalité traverse l'œuvre de Jacques Rancière: avant tout le présupposé de l'égalité, mais également, et surtout, ses conséquences: celles d'une puissance radicale introduite par cette possibilité toujours ouverte d'un bris du tort.*

Par ailleurs, la pensée de Jacques Rancière, pensée en mouvement, se construit autour de distinctions et de proximités avec certains auteurs, contemporains parfois, mais aussi des voix et des figures provenant d'un passé dans lequel Rancière recherche la trace de l'égalité constitutive de la communauté (Jacotot). Cet article se propose alors d'explorer, à partir de la notion d'égalité, les affinités et les ruptures construites par Jacques Rancière, ce qui permet en retour un approfondissement de la définition de l'égalité Ranciérienne. Ainsi, on verra comment Rancière s'oppose à Habermas, suivant que l'on considère que l'égalité est proposée en vue d'un consensus ou au contraire, à partir d'un dissensus ; à Rawls, lorsque qu'on considère les effets de la différence entre la capacité de n'importe qui à dire le tort, et la juste répartition du maximum d'égalité possible. Avec la confrontation de Rancière à Bourdieu, on verra qu'une même préoccupation pour la parole produit des effets différents, suivant que l'on considère que la domination rend muet ou incite une prise de parole disruptive. Enfin, avec Balibar, puis avec Abensour on verra comment se dessine autour de Jacques Rancière la définition d'une égalité démocratique infinie.

Mots-clés: *Égalité; démocratie; émancipation; Rancière..*

* Valentine Le Borgne de Boisriou es licenciada en filosofía, doctorando en la Universidad de Buenos Aires y en la Universidad Paris VII. Becaria doctoral del Conicet en el Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, UBA. Correo electrónico: valentinedeboisriou@gmail.com

Abstract: *Equality crosses the work of Jacques Rancière: primarily the assumption of equality, but also, and especially, its consequences: those of the radical power introduced by this possibility always open of breaking the oppression's logics.*

Furthermore, the thought of Jacques Rancière is a thinking movement, built around distinctions and proximities with some authors, sometimes contemporary, but also voices and figures from a past in which Rancière research track of equality constitutive of the community (Jacotot). This article then proposes to explore, from the notion of equality, the affinities and ruptures built by Jacques Rancière, giving place to a definition of the equality for Rancière. So we'll see how Rancière opposes Habermas, depending on whether one considers that equality is proposed for consensus or otherwise, from a dissent; Rawls, when we consider the effects of the difference between the ability of anyone to say the wrong, and the fair distribution of the maximum possible equality. With the confrontation of Rancière with Bourdieu, we will see that the same concern for the word produces different effects, depending on whether one considers the domination mutes or incites a speech disruptive. Finally, with Balibar and Abensour, we'll see how emerges the definition of an infinite democratic equality.

Keywords: *Equality; democracy; emancipation; Rancière.*

La philosophie politique française est traversée, depuis la seconde moitié du vingtième siècle, et particulièrement dans le sillage de mai 68, par un courant dont l'un des objectifs communs et principaux est l'affirmation d'une politique émancipatoire, ce qui nécessite, d'une part, l'ouverture des frontières de l'espace public, non plus à une minorité d'élus, quand bien même ceux-ci auraient été choisis pour cela par la voix du suffrage universel, mais à une majorité, fût-elle prise par les nécessités de la survie quotidienne. Ce courant, qui convoque entre autres, Jacques Rancière, Miguel Abensour, et Etienne Balibar, repose sur une idée de la démocratie, sur le sens du politique et sur une définition de la citoyenneté, en tension avec les logiques néolibérales, et particulièrement, d'une démocratie dont le peuple est le sujet d'une exigence d'égalité. Cette pratique de la démocratie fait intervenir, de façon singulière, des manifestations dissensuelles de ce peuple en question, à travers l'apparition de sujets nouveaux : les mouvements de « sans » (sans-papiers, sans-

travail, sans-domicile fixe...), les mobilisations éphémères qui se jouent sur les places de l'Europe et du monde, les soubresauts d'une multitude aux prises avec une vision exclusive, institutionnelle, du pouvoir et de l'agir démocratique. Il s'agit alors de la question de la distribution de la parole politique dans l'espace public, de ses usages, son usurpation, ses détournements et ses résonances.

Ces différents apports à la philosophie politique contemporaine s'unissent et convergent autour de plusieurs notions qui permettent de définir ce qu'elles ont en commun. Or, justement, ces auteurs ont en partage un souci du commun, du collectif, de la construction d'espace d'énonciation alternatifs. Ce souci s'inscrit dans une histoire que domine la fin des grands récits, et alors qu'il semble que s'impose une vision individualiste de l'histoire, du progrès, qui définissent les possibles en les subordonnant aux restrictions apportées par l'impossible : l'impossibilité de penser à nouveau la révolution, l'impossible d'échapper au cours des choses tel qu'il est, les impossibles déviations des voies rapides tracées par la mondialisation et l'implacabilité des marchés dont la logique enserrent et détermine ce qu'il est acceptable de désirer. Ce que ces auteurs proposent alors, de différentes façons, en mobilisant différents axes, nous allons le montrer, c'est la construction d'un espace politique, ou plutôt, de libérer un espace où puisse se jouer une expérience politique. D'une part, parce que la politique ne saurait être séparée de sa pratique sans se perdre elle-même et se confondre avec le consensus, la police, l'administration des institutions de l'État. D'autre part, parce que la politique se joue sur une certaine scène, elle convoque un certain type d'acteur, et suppose des rapports qui font intervenir la notion d'égalité. Nous nous proposons, ici, de réaliser un bref parcours dans l'égalité démocratique telles qu'elle apparaît, de façon si singulièrement saillante, dans l'œuvre de Rancière. Et, parce que, croyons-nous Jacques Rancière se distingue par l'attention portée dans son œuvre, aux figures intellectuelles, aux cadres théoriques, et aux manifestations du politique à l'œuvre sur ses différentes scènes, nous réaliserons ce parcours, non pas tant en confrontant Rancière à certains de ses contemporains, qu'en révélant, à travers les dissensions et les voisinages établis par lui-même, la trame de l'égalité radicale de la politique démocratique.

1. Le peuple de l'égalité.

L'idée de peuple et sa définition est ici centrale. Elle fait appel, irrémédiablement, à la notion de populisme. Le peuple, Jacques Rancière le dit bien, est inséparable des sens polémiques qui l'entourent. Parler de peuple, c'est d'une part, prendre le risque de parler de populisme et de l'autre, prendre de le risque de parler en populiste. Parler de populisme peut équivaloir, premièrement, à parler directement au peuple, par delà ses représentants, par dessus les institutions dont on attend qu'elles réglementent le rapport du souverain au peuple. C'est là un trait que les membres des institutions ont en horreur. C'est aussi l'objet d'un litige, entre les élites d'une nation et un certain type d'exercice du pouvoir, qui voit celles-ci tenter de soumettre les règles et les modalités de l'exercice du pouvoir à la conduite dictée par le droit, un droit que Agamben dit hypertrophié, qui, « voulant légiférer sur tout, trahit par un excès de légalité la perte de toute légitimité véritable »².

Parler de populisme, c'est également disqualifier tout exercice du pouvoir par l'affirmation que l'action des gouvernements, assimilés en ce cas aux élites ne cherche pas à satisfaire les besoins de la chose publique mais leurs propres intérêts. Enfin, parler de populisme, c'est identifier une certaine rhétorique identitaire qui manifeste la crainte de l'autre, et en particulier des étrangers. Ces trois points critiques du populisme convergent chez Rancière vers l'idée de dissensus. Par ailleurs, nous le disions précédemment, parler de peuple, c'est aussi prendre le risque de parler en populiste, et cet axe nous conduira plus loin à la critique de Pierre Bourdieu formulée par Rancière.

Mais, dans un premier temps, il faut nous arrêter ici sur la question du lien constitutif entre la formation du peuple et la manifestation d'un dissensus. Si, pour Rancière, la politique commence lorsque son sujet se sépare de sa communauté –

² G. Agamben, *l'Exil et le royaume*, conférence donnée à Paris en mars 2009.

pourrait-on dire sa communauté naturelle— celle-ci étant constituée par un processus économique et social, pour faire entendre —car il s'agit toujours, pour Rancière, d'une affaire de parole, d'une parole que l'on entend alors qu'elle était maintenue dans le silence— un *litige*. L'agir politique, alors, sépare le peuple, ou plutôt oppose un peuple, le peuple de l'ordre des choses, le peuple du *donné* à un peuple insurgent, qui se dresse contre l'ordre l'*ethnos* et par là même se fonde en tant que *demos*. C'est-à-dire que le peuple du *demos* se distingue lorsqu'il se manifeste en tant qu'excédant par rapport à toute consistance sociale. Pour la question qui nous intéresse ici, celle de l'égalité, cela constitue donc un premier pallier de définition : pour Jacques Rancière, la question de l'égalité n'est jamais résolue, elle nécessite toujours son actualisation. Elle peut bien être inscrite dans la constitution des États, cela n'empêche pas qu'elle doive encore et infiniment se remettre en jeu dans des conflits pour l'égalité. L'égalité entre tous les citoyens ne saurait alors se considérer garantie par son inscription dans la loi. Tout d'abord, parce qu'une telle posture ignore les tensions gravitant autour du compte de l'ensemble de ces citoyens qui sont déclarés égaux. Il va sans dire que cela renvoie, dans un premier temps, à ce que les Droits de l'Homme et du Citoyen ont longtemps exclus les femmes et les citoyennes, et dans un deuxième temps, à la question actuelle des droits des sans droit : c'est le cas des sans-papiers. Ensuite, parce que, nous le verrons avec Balibar, la présupposition de l'égalité qui marque toute la pensée de Jacques Rancière dépasse la vision juridique des Droits de l'Homme et introduit la radicalité de l'égalité conflictuelle dans la politique.

Cela distingue donc le rapport établi par lui entre l'égalité et les Droits de l'Homme de celle d'Habermas. Pour Habermas, le conflit pour l'égalité doit se résoudre dans le cadre d'un « système de droits », qui règle l'autonomie des individus dans un État de droit démocratique et consensuel, « le principe démocratique ne peut se constituer que comme le cœur d'un système des droits. La genèse logique de ces droits forme un processus circulaire dans lequel le code du droit et le mécanisme destiné à produire le droit légitime, donc le principe démocratique, se constituent co-

originaires »³. On distinguera ici particulièrement la fin de la citation : « *le droit légitime, donc le principe démocratique* ». Si le droit légitime est celui qui est inscrit dans le système des droits, et qui s'identifie au principe démocratique, et que le code de ce droit et le *mécanisme* qui le produit ont une origine commune, cela alors tout-à-fait étranger à la notion de tort chez Rancière. Cela dessine, en outre, les contours d'une certaine égalité à travers son rapport aux droits : *le droit à l'étendue la plus grande possible de libertés subjective d'actions égales pour tous*⁴, *les droits fondamentaux à participer à chances égales au processus de formation de l'opinion et de la volonté*⁵, et *le droit à la préservation des conditions de vie nécessaires pour permettre l'égalité des chances dans la jouissance des deux premiers types de droits*⁶.

Cela s'oppose donc à l'opposition posée par Rancière entre les logiques de *gouvernement* et d'*égalité*, l'hétérogénéité de la rencontre de ces deux processus fondant le sens du politique⁷. Le gouvernement institue alors d'un des deux peuples définis précédemment, celui de la communauté définie par l'*ethnos*, il fonde la communauté des *arkhai*, des places définies par la distribution hiérarchique des charges et des fonctions. La différence fondamentale de Rancière et Habermas repose alors sur l'opposition entre la démocratie délibérative, visant à établir les formes justes de la gouvernance permettant la distribution de l'égalité à l'intérieur et grâce au système des droits, qui correspond, chez Rancière, à la para-politique, à la conciliation du *commandement du meilleur* avec le *meilleur en matière d'égalité*⁸, et la logique de l'émancipation, qui nous renvoie alors au premier pallier de définition de l'égalité ranciérienne que nous évoquions précédemment. Non que Rancière s'oppose à l'égalité inscrite dans la loi, et moins encore à l'inscription de l'égalité dans la loi, il s'agit plutôt pour lui de la rechercher dans les *formes concrètes de la vie*⁹.

³ J. Habermas, *Droit et démocratie, entre faits et normes*, Paris, Gallimard, 1997.

⁴ J. Habermas, op.cit. p. 139.

⁵ J. Habermas, op. cit. p. 140.

⁶ J. Habermas, op. cit. p. 140.

⁷ J. Rancière, *Aux bords du politique*, Paris, La Fabrique, 1998, p. 83.

⁸ J. Rancière, *La Méseste. Politique et philosophie*. Paris, Galilée, 1995, p. 107.

⁹ J. Rancière, *Et tant pis pour les gens fatigués*, Paris, Amsterdam, 2009. page 572-586.

Or, cette distinction introduit à une première définition de l'égalité à travers son lien au dissensus et ainsi, à la notion de peuple. L'égalité, pour Rancière, c'est ainsi d'abord l'égale capacité de tous et de n'importe qui à introduire un dissensus dans la distribution des *arkhai*. Le peuple, alors, devient sujet politique lorsqu'il introduit un litige qui concerne la distribution des places et des fonctions et révèle par là-même la présence d'un incompté, d'un excédent dans le peuple institué. On distingue donc là une double mécontentement avec Habermas : tout d'abord, l'idée que le peuple s'instaure par la manifestation d'un dissensus s'éloigne du système consensuel dessiné par l'égale participation de tous aux processus de formation de la volonté et de l'opinion, mais plus encore, parce que le *tous* de Habermas ignore l'excédent présent chez Rancière, que le consensus cherche justement à voiler. Le peuple de Rancière, c'est alors le *tous* que vient briser la part aveugle du consensus, la part des sans-part.

2. Égalité des chances, ou présupposé de l'égalité radicale?

Le *n'importe qui* des capacités de Rancière, que nous avons introduit ne saurait être comparé au *n'importe qui* des points de vues de Rawls, et cela ouvre un nouveau point d'opposition de l'égalité ranciérienne à l'égalité des opportunités rawlsienne. Le litige fondateur de la politique de Rancière ne s'accorde donc pas avec l'idée de conflit d'intérêt entre différents groupes constitués de la société, puisqu'il conteste l'idée même d'un compte établi des parties de cette dernière, puisque pour Rancière, le conflit ne porte pas sur les systèmes de valeur portés par les parties de la société mais sur le compte-même de ces parties. Il convient cependant de se demander en quoi le présupposé de l'égalité se distingue de la proposition rawlsienne des inégalités sociales et économiques satisfaisant à une condition de rattachement à des fonctions et à des positions *ouvertes à tous*, dans des conditions de juste égalité des chances¹⁰. On établira tout d'abord que la pensée de Jacques Rancière ne pense pas l'inégalité dans

¹⁰ J. Rawls, *Libéralisme politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995.

les termes de son acceptabilité sous certaines conditions, mais qu'au contraire, la profondeur de l'égalité ranciérienne réside en ce que, de la même manière que se produit pour celui-ci chez Jacotot avec l'ignorance, là où on localise l'inégalité, il y a en fait déjà de l'égalité.

On introduira alors ici la figure de Jacotot pour comprendre la façon dont se joue la contradiction de la pensée de Rawls qu'opère Rancière. En 1815, après le choc révolutionnaire, on cherche à réorganiser la France sous la forme d'une société pacifiée. Lorsqu'intervient Jacotot, l'équation de l'égalité se joue dans les termes de l'inégalité :

« la cohésion de la société moderne impose que les inégalités soient un peu réduites, qu'existe un minimum de communauté entre ceux qui sont au sommet de la hiérarchie et ceux qui sont en bas. C'est l'éducation qui est censée mettre chacun à sa place tout en assurant un minimum de partage des savoirs et des valeurs »¹¹.

On le voit, l'exigence est celle de la cohésion de la société, et, loin de la présupposition de l'égalité, c'est au contraire celle d'une irrésoluble inégalité qui fonde les conditions dans lesquelles pourra être atteint le maximum de justice possible permettant d'éviter l'apparition de troubles. Il s'agit donc, selon Rancière, d'une méthode de l'inégalité. L'idée de la réduction des inégalités a alors pour conséquence un processus d'éternisation de l'inégalité. L'émancipation introduit alors un renversement du rapport de l'inégalité et de l'égalité, en plaçant l'égalité comme principe. Pour Rancière, il s'agit également d'un renversement du « connais-toi toi même » grec, qui signifie « reste à ta place » en un « connais-toi toi même » qui ne suppose pas que l'on se reconnaisse en tant qu'inférieur, mais en tant qu'être égal à

¹¹ J. Rancière, *entretien avec Nouveaux Regards* à l'occasion de la réédition de J. Rancière, *le Maître ignorant*, Paris, Fayard, 1987. Disponible sur <http://institut.fsu.fr/Entretien-avec-Jacques-Ranciere-a.html>

n'importe quel autre. Il s'agirait alors, à l'inverse de la méthode rawlsienne, d'un dévoilement de la connaissance, dans lequel l'émancipation fonctionne à rebours du voile d'ignorance et constitue une forme de communauté fondée sur la parole audible des égaux, à l'inverse d'une communauté reposant sur l'administration raisonnable des inégalités. L'égalité sous-jacente dans cette communauté est alors toujours réaffirmable, réalisable et réactualisable. A travers la mobilisation de la figure de Jacotot, il est donc possible de discerner les points fondamentalement divergeants de la définition de l'égalité rawlsienne et de celle propre à Rancière, par lequel nous pouvons discerner un deuxième palier de l'égalité chez ce dernier : l'égalité n'est pas un but à atteindre, que l'ensemble des lois et des dispositions juridiques et sociales devraient permettre d'atteindre le plus possible, elle est un présupposé. En cela, elle s'oppose radicalement à la logique des places et des attributions de fonctions et de rangs. Il ne s'agit pas d'aménager la moindre inégalité possible en établissant l'ouverture à tous des fonctions et des positions par le biais de la juste égalité des chances, mais au contraire de la façon dont la présupposition de l'égalité perturbe l'idée même de fonctions, de places et d'attributions. S'il y a, avant tout, l'égalité, cela démontre alors l'égale capacité de n'importe qui à prendre la parole et à la faire entendre. Chaque prise de parole tendant alors à énoncer un tort fait à ce principe d'égalité, loin de s'accommoder d'une certaine proportion irrésoluble d'inégalité dans une société autant pacifiée que possible, Rancière propose alors ici une définition de l'égalité qui entraîne avec elle la possibilité, autant que l'exigence, de l'émancipation.

3. Paroles d'égaux, paroles égalitaires?

Cette question de la prise de parole est également le point de division entre Rancière et Bourdieu. Les dominés, chez Bourdieu, n'ont pas de parole, puisque la dépossession maintient dans le silence ceux dont la légitimité sociale à parler n'est pas reconnue. La critique de la domination bourdieusienne s'accompagne en effet de cette constatation implacable : le tort subi par les dominés est si profond que ceux-ci sont

incapable de l'articuler¹². Chez Bourdieu, cette incapacité à faire entendre leur voix est double. D'une part, puisqu'ils sont pris dans la nécessité, piégés par l'urgence pratique, ils sont alors retenus par l'expérience sensible, enfermés dans la pensée pratique. Il opère alors une distinction, fondamentale pour notre sujet, entre la raison pratique et la raison théorique : la raison pratique n'est pas exempte de pensée. Il y a une connaissance qui lui est propre, celle des règles du monde social, comme il y a des pratiques qui lui sont propres. Cependant, la raison pratique est aveugle à elle-même : ses acteurs obéissent à sa logique mais ils l'ignorent, ceci ayant alors pour effet que « les choix déterminés par le sens pratique [soient] ne [fassent] pas l'objet de délibération, ils sont immédiats »¹³. Cette cécité, qui implique une absence de recul sur les choix effectués des dominés, a pour principale conséquence négative le fait que ces derniers considèrent naturel l'ordre social qui les opprime. L'incorporation de la domination introduite par la dépossession se pose de façon particulièrement problématique lorsqu'elle s'adresse à l'expérience politique. Ainsi, alors que la doxa démocratique proclame la participation égale de tous, Bourdieu analyse l'exemple des sondages d'opinion, et plus particulièrement, des taux de non-réponse analysés en rapport avec les niveaux d'éducation pour démontrer que le niveau d'éducation a la fonction de titre assurant à celui qui en est le possesseur la légitimité, c'est-à-dire la perception de sa propre légitimité, nécessaire à la constitution d'une opinion politique.

On observe ainsi dans le cas de la reproduction de la domination par le biais de l'école un modèle de présumé de l'égalité tout-à-fait différent de celui qu'énonce Rancière que ce dernier résume ainsi:

« En faisant croire aux enfants des pauvres que tous y sont égaux, que l'on note, classe et sélectionne les élèves en fonction [...] de la seule intelligence de chacun, l'école obligerait les enfants des pauvres à reconnaître que, s'ils ne réussissent pas, c'est qu'ils n'ont pas de dons ¹⁴ »

¹² C. Nordmann, Boudieu/Rancière, la politique entre sociologie et philosophie, Paris, Amsterdam, 2006, p.66.

¹³ *ibid.* p.25.

¹⁴ J. Rancière, Aux bords du politique, p. 72.

Chez Bourdieu, la résolution du tort est alors entre les mains de l'intellectuel, dont le rôle est la mise en question de l'ordre établi, le dévoilement de l'oppression. Comprendre les ressorts de la dépossession et les processus de monopolisation qui en sont la cause, permet alors de rompre avec une certaine culpabilisation, avec la sensation de l'indignité. La mise en évidence des déterminations sociales permet de s'en libérer. Cependant, et c'est l'un des points sur lesquels se fonde la critique de Bourdieu par Rancière, les dominés sont dépossédés au point d'être dépourvus de cette capacité de recul sur leur propre situation. Pour Rancière comme pour Bourdieu, la politique démocratique butte sur le scandale qui voit la fonction de penser et de parler relever d'un statut exclusif¹⁵, cependant, leurs théories divergent sur la façon dont il est possible de remédier à ce scandale.

Tout d'abord, parce que Rancière s'oppose à l'idée de méconnaissance. Il est impossible à dernier d'accepter l'idée que les sujets n'aient pas accès à la vérité de leurs pratique, et que le théoricien, placé alors en position d'oracle, ou de guide, soit responsable de la leur révéler. Bourdieu est alors, pour Rancière, après Althusser, une seconde figure du scientisme, car, dit-il, pour le sociologue « la domination est fondée simplement sur la possession ou la dépossession du savoir ¹⁶»¹⁷. Rancière conteste alors ce défaut de capacité qui serait le fait des dominés, refusant la logique du partage des fonctions et des qualités qu'opère Bourdieu. Peu lui importe que la division sociale des places et des légitimités ait, pour Bourdieu, des conséquences réelles sur les individus et la façon dont ils se meuvent dans l'espace social, ce qu'ils s'autorisent et ce qu'ils s'interdit, comme peu lui importe que Bourdieu cherche, à travers la dénonciation de ce processus, à entraver sa naturalisation. Rancière refuse à la fois l'idée que les dominés ne puissent formuler les termes de leur domination pour s'en libérer, et celle qui veut que l'intellectuel soit en charge de pallier à ce défaut de capacité. Il est alors possible, à travers la critique de Bourdieu par Rancière, de

¹⁵ C. Nordmann, op.cit., p.13

¹⁶ J. Rancière, *Mouvements* n°3, mars-avril 1999.

¹⁷ Il s'agit là, selon Charlotte Nordmann, d'un contournement de la question de la part de Rancière, puisque Bourdieu ne dit pas tout-à-fait cela. Pour le sociologue, « ce n'est pas à cause de leur ignorance que les dominés sont dominés, mais c'est, à l'inverse, parce qu'ils sont dominés qu'ils sont incapables de développer un discours politique ». C. Nordmann, op. cit. p.98

déterminer un troisième palier de la définition de l'égalité par ce dernier, qui reprend et approfondir les précédents : il ne s'agit pas tant, pour Rancière, de dénoncer l'inégalité que de postuler l'égalité, envers et contre tout, car c'est la seule façon de lier de façon effective l'égalité à son mise en oeuvre : l'émancipation. Rancière cherche à trouver un moyen de mettre un terme à la reproduction de l'inégalité. Il lui est impossible de se limiter à démontrer le caractère factice de l'égalité des chances. Pour Rancière, partir de l'inégalité, c'est y retourner. On retrouve alors la figure de Jacotot, à partir duquel Rancière établit que le postulat de l'égalité des intelligences permet de dépasser la dénonciation de l'impuissance en affirmant la puissance, la réalisant ainsi même. Il s'agit alors, pour Rancière, d'affirmer l'égalité, et de réaliser un « social de l'égalité¹⁸ ». Il y a chez Rancière une puissance de la déclaration égalitaire qui permet de dépasser l'écart entre l'inscription de l'égalité dans le droit et sa réalisation dans la société. Cela signifie deux choses : qu'il ne suffit pas d'inscrire l'égalité dans la loi pour la réaliser, puisqu'il faut encore que sa performativité vienne transformer le tissu social, et que la mise en oeuvre de l'égalité n'exige pas la disparition de toute forme d'inégalité, car l'émancipation suit une trajectoire infinie et indéterminée.

4. De la puissance des énoncés égalitaires.

Pour Etienne Balibar, une antinomie divise le concept de la politique, prenant la forme d'une oscillation indéfinie, entre deux définitions antinomiques : d'une part, une politique de la constitution, et de l'autre, une politique de l'insurrection. On peut se demander, dès lors, quels sont les points d'accroche entre la politique de la constitution et la *police* de Rancière, et la politique de l'insurrection et le politique, défini par ce dernier à partir de son opposition à la *police*. Mettre en rapport Balibar et Rancière dans un questionnement philosophique portant sur les notions de l'égalité et

¹⁸ J. Rancière, *Aux bords du politique*, p.66.

de l'émancipation est, cependant, une opération qui reste difficile. D'abord, parce que l'on observe un déséquilibre dans les évocations respectives de leurs pensées et de leurs oeuvres par les deux auteurs. Dans les cas de Rawls, d'Habermas et de Bourdieu, on dispose d'écrits et d'extraits d'entretiens dans lesquels apparaissent les oppositions étudiées, et dont l'analyse est particulièrement importante dans la mesure où, nous le disions, la pensée politique de Jacques Rancière se construit à partir de séquences, d'occurrences, et de figures qu'il convoque et contre lesquelles ou pour lesquelles il se prononce. En revanche, Etienne Balibar en est singulièrement absent. Dans le recueil *Et tant pis pour les gens fatigués*, Rancière ne cite qu'une seule fois Balibar¹⁹, pour le renvoyer à l'héritage althussérien et à une certaine vision de l'enseignement de la philosophie qui le choquât à tel point que Rancière laisse entendre que ce serait la lecture d'un programme de philosophie rédigé par Etienne Balibar qui détermina son rejet de la posture du savant, et déjà, les thèses du *Maitre ignorant*. En revanche, Balibar se réfère à de nombreuses reprises à l'œuvre de Rancière, l'interroge et s'y réfère. Il existe, en effet, des ponts possibles entre ces deux pensées, que nous allons ici nous attacher à mettre en évidence, pour, comme cela a été le cas avec la confrontation de Rancière à Rawls, Habermas et Bourdieu, en plaçant le présumé de l'égalité dans un contexte à la fois historique – la pensée philosophique post-68– et conceptuel – la problématique de l'émancipation après le marxisme–, éclairer sa portée et ses implications.

Etienne Balibar, lorsqu'il formule sa proposition de l'égaliberté, prend pour point de départ la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789, et la question de l'écart entre cet « énoncé d'hier », et « la problématique démocratique actuelle ». Pour l'auteur, une « trace » s'observe au long de l'histoire humaine : celle de l'« égaliberté ». La proposition de l'égaliberté s'inscrit, pour Balibar, dans un contexte qui voit les rapports entre l'éthique et le politique se substituer aux rapports entre le politique et le social, qui peu à peu, tendre à fondre le premier dans le second.

¹⁹ J. Rancière, *Et tant pis pour les gens fatigués*, Paris, Amsterdam, 2009, p.328.

Ces modifications épistémologiques ne sont pas neutres, et tendent à déplacer la question de la révolution vers celle de la citoyenneté, produisant ainsi une « nouvelle citoyenneté » qui dépasse la reconnaissance des droits individuels. Il s'agit là de considérations tout à fait capitales pour le développement de la philosophie politique contemporaine. Comment, en effet, penser le progrès, après la croyance en la nécessaire réalisation de la fin de l'histoire ?

L'égaliberté que propose Balibar repose sur la critique de la séparation de l'homme et du citoyen, dont l'énoncé de la Déclaration de 1789 instituait l'équation, par ses interprétations libérales et constituantes. Balibar repère deux scissions pouvant être à la source de l'écart en l'énoncé révolutionnaire et son actualité : celle de l'homme et du citoyen, et celle de la liberté et de l'égalité. La distinction entre l'égalité et la liberté, nous dit Balibar, repose en général et de façon peu discutée, sur l'idée que l'égalité –entendue, alors, dans les termes de l'*égalité réelle*–, relève de l'ordre économique et social, tandis que la liberté est du ressort des champs juridique et institutionnel. De là, alors, résulte que l'égalité soit le produit d'une juste distribution à partir de l'intervention de l'État, et que la liberté, au contraire, requière que l'intervention de ce dernier soit limitée au maximum. A cette opposition, Balibar ajoute celle de l'homme et du citoyen. Le discours des droits de l'homme, qui fait intervenir des thèmes aussi divers que l'autodétermination des peuples, le droit à l'existence, la sécurité individuelle, se distingue tout-à-fait de celui du droit du citoyen, qui concerne à la fois les questions de l'extension de la sphère politique, et de la sauvegarde d'une politique classique, contre le technocratisme et l'économisme.

La dissociation de l'homme et du citoyen a, pour Balibar, une conséquence particulièrement lourde : elle est responsable de ce que, à partir de l'effacement des droits du citoyen en raison de leur perspective totalitaire, les droits de l'homme se voient retrancher dans l'idéalité, perdant ainsi leur puissance performative, qui se matérialisait dans une constitution. Il y a en outre, pour l'auteur, un lien de conséquence entre le fait que les Droits de l'homme soient considérés comme un idéal

et le fait qu'ils doivent être concédés ou garantis par une puissance politique. C'est dans la critique que fait Balibar de la séparation de l'homme et du citoyen et donc, de l'égalité et de liberté, ainsi que dans la puissance de leur rencontre que nous voyons des pistes possibles pour une réflexion politique faisant appel à Balibar et à Rancière.

En effet, Balibar souligne le caractère performatif de l'énoncé de 1789. La critique des droits de l'homme, nous le disions, a pour but la dissociation de l'homme et du citoyen dont l'équation présente un caractère dangereusement totalitaire. La déclaration des droits de l'homme, lorsqu'elle est établie, s'inscrit dans une actualité sociale immédiate, et se matérialise dans une constitution. Balibar, en affirmant l'équation de l'homme et du citoyen et en démontrant les conséquences de leur dissociation réfute alors une certaine interprétation de l'énoncé révolutionnaire, qui voudrait le voir énoncer un idéal, cristalliser un imaginaire. Au contraire, Balibar affirme la puissance de cet énoncé et de son énonciation. C'est ce point de son analyse qui a particulièrement attiré notre attention, qui constitue alors le premier point d'accroche de la pensée de l'égalité chez Balibar avec celle de Rancière. Ainsi, pour Balibar :

« Les énoncés « fondateurs », en raison même de leur simplicité et de leur radicalité révolutionnaire, recèlent une contradiction qui leur interdit de s'investir dans un ordre stable. Ou mieux encore : la contradiction, au second degré, réside dans l'instabilité du rapport entre le caractère aporétique des énoncés et le caractère conflictuel de la situation où ils surgissent et qui leur sert de référent. En sorte que toute tentative de réactivation de l'énoncé des Droits de l'Homme et du Citoyen, fondée sur sa vérité même, ne peut que se heurter aux effets du développement de ses propres tensions. »²⁰

²⁰ E. Balibar, *La proposition de l'égaliberté*, conférence donnée le 27 novembre 1989 au Petit Odéon, première publication dans la série des Conférences du Perroquet, n°22, novembre 1989, et publiée par la suite dans *Les frontières de la démocratie*, Paris, La Découverte, 1992, p.4

On trouve ici, croyons-nous, les premiers éléments permettant de rapprocher les pensées des deux auteurs cités. Tout d'abord, parce qu'il semble impossible que la façon dont les *énoncés* qu'évoque Balibar *surgissent*, dans une *situation conflictuelle*, ne nous fasse pas penser aux scènes politiques décrites par Rancière. Ainsi, la situation conflictuelle de Balibar semble bien proche de la scène du tort propre à Rancière.

L'énoncé de 1789 tel que le présente Balibar serait alors, dans les termes de Rancière, une circonstance de l'exposition et de l'argumentation du tort, une scène de parole. Plus encore, c'est l'instabilité de ces énoncés soulignée par Balibar, les tensions qui les traversent et qui les forceront à se redéfinir perpétuellement qui nous font penser le voisinage de Balibar et Rancière. En outre, ce voisinage se rapproche d'autant plus que l'on prend en compte le fait que pour Balibar, l'énoncé révolutionnaire est toujours pris à partie entre, d'une part, une logique « bourgeoise », et de l'autre une logique « plébéienne ». Il s'agit, pour Balibar, d'un énoncé issu d'une révolution « faite conjointement par la bourgeoisie et le peuple, ou les masses non bourgeoises et à fortiori non capitalistes, dans un rapport constant d'alliances et d'affrontements. Cette situation conflictuelle produit alors inéluctablement des tensions et « court sans cesse après l'unité de ses contraires ». Ainsi, alors que la part bourgeoise de la révolution tendait à inscrire la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen dans une constitution, à travers par exemple la déclaration de 1795, qui introduira la propriété, et des droits liés à des devoirs, réintroduisant ainsi une idée du contrat qui, on le verra, était singulièrement absente de la première déclaration, la part plébéienne de cette révolution n'aura de cesse, dès la promulgation de la Déclaration, de la brandir sans cesse son universalisme contre toute forme de restrictions qui leurs seront opposées. Par ailleurs, à travers l'opposition de la complexité du droit naturel et aux stratégies réformatrices dont il sera à l'origine et de la simplicité de l'énoncé révolutionnaire, lue selon un rapport de classe, Balibar distingue deux types d'énonciation propres aux deux parts de la révolution : à l'homogénéité relative de la classe sociale montante correspond la complexité des interprétations du droit naturel qui s'affronteront devant l'héritage de la Déclaration et

les difficultés présentés par son déplacement vers une constitution, et la simplicité unitaire de l'énoncé, dont le contenu échappe immédiatement à ses auteurs, devient hors de contrôle. L'universalisme de la déclaration, la puissance de l'énoncé, et le conflit qui oppose différentes parts de la société nous introduisent alors à une définition de l'égalité dans sa relation à la liberté dont les échos ranciériens sont particulièrement saillants. Particulièrement, si l'on constate qu'une part de l'alliance révolutionnaire de la bourgeoisie et des masses non bourgeoises, dira Balibar, reste en dehors du compte qui sera fait ultérieurement de cette séquence historique, et se servira alors de la puissance incontrôlable de cet énoncé pour l'étendre à ceux qui n'avait pas été comptés : les femmes, les étrangers.

Par ailleurs, Balibar précise plus loin l'idée de la tension constitutive à la déclaration de l'égalité :

« Il y aura une tension permanente entre les conditions qui déterminent historiquement la constitution d'institutions conformes à la proposition de l'égalité, et l'universalité hyperbolique de l'énoncé. Pourtant, il faudra toujours que celle-ci soit répétée, et répétée à l'identique, sans changement, pour que se reproduise l'effet de vérité sans lequel il n'y a pas de politique révolutionnaire. Il y aura donc tension permanente entre la signification universellement politique des « droits de l'homme » et le fait que leur énoncé laisse entièrement à la « pratique » à la « lutte », au « conflit social » – en particulier au conflit qui était déjà à l'origine de sa formation – le soin de faire exister une politique des droits de l'homme. Cette tension est telle que la politique des droits de l'Homme et du Citoyen est en général ce qui manque le plus aux discours des « droits de l'homme » qui sont des discours de compromis, et qui contournent ou refoulent l'équation effective de l'Homme et du Citoyen »²¹

²¹ E. Balibar, *Ibid.* page 14.

Pourrait-on, alors, voir dans cette tension la trace d'un tort, résolu sans cesse et à chaque fois par l'appel à l'universalisme des Droits de l'Homme et du Citoyen ? Il y a, en outre, chez Balibar, l'idée que l'équation de l'homme est du citoyen produit l'affirmation de l'équation de l'homme et du citoyen, et son corrolaire, celle de la liberté et de l'égalité, sous-tend l'idée d'un droit à la politique potentiellement universel. De cela, Balibar ajoute que se produit alors une oscillation entre une politique de l'insurrection, de la révolution en permanence et ininterrompue, et une politique de la constitution, de l'État comme ordre institutionnel. L'auteur définit en outre que l'équation de la liberté et de l'égalité « veut dire que les hommes s'émancipent eux-mêmes, que nul ne peut être libéré par un autre, que le droit à la politique est illimité et s'exerce partout où il y a soumission à une autorité qui prétend traiter des individus ou des collectivités en mineur (e)s »²².

Enfin, la proximité de l'analyse de la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen et de la proposition de l'égaliberté avec les thèses de Rancière sur l'égalité se renforce dans leur critique commune de Marcel Gauchet. Pour ce dernier, la révolution est avant tout terminée. Position à laquelle Balibar est opposé, puisque pour lui les effets de l'Egaliberté par elle introduite se poursuivent jusqu'à nos jours. La révolution, pour Gauchet, est terminée parce qu'elle a immédiatement été mise en échec par son oscillation insupportable entre le tout ou rien de la démocratie directe et de la dictature révolutionnaire. La volonté générale à laquelle la Déclaration de 1789 renvoie est trop incompatible avec l'institution d'un cadre juridique pragmatique pour la politique moderne. Gauchet renvoie donc ses effets immédiats à un échec absolu, ne lui conférant que, des siècles plus tard, la capacité à produire des énoncés symboliques offrant la possibilité d'un idéal consensuel. Que Balibar fonde la possibilité de l'émancipation dans la puissance de l'énoncé révolutionnaire, et que Rancière pose, avant tout, et contre tout, la présupposition de l'égalité, avec toutes les résonances et les distinctions que cela implique, et dont nous avons parcouru les plus

²² E. Balibar, Ibid. page 17.

flagrantes, il apparaît que c'est avant tout dans leurs oppositions communes que ces pensées se rencontrent : dans l'opposition à un consensus régulateur dont on attend qu'il propose un cadre directeur permettant de définir les conduites les plus justes, les plus égales possibles, offrant le maximum de liberté pouvant être atteint, avec l'implacable illimitation de la liberté politique, et l'absolu de l'égalité pouvant surgir à tout moment, de n'importe qui avec tout un chacun.

5. Égalités émancipatoires.

La question de l'égalité apparaît alors, dans ces termes, comme l'un des points centraux de cette philosophie qui a la politique et ses pratiques pour objet, et l'émancipation pour perspective. Peut-être qu'à la façon de Balibar, qui, pour définir l'égaliberté, ou l'équation de la liberté et de l'égalité, introduit un troisième terme, la communauté – autrement dit, la fraternité –, doit-on, pour que cette juxtaposition de Rancière à Balibar ne soit pas vaine, introduire un troisième terme, en l'occurrence, un troisième contemporain, Miguel Abensour. Car il y aurait, en effet, dans le rapprochement de Rancière et de Balibar, bien trop à dire pour que cela puisse être effectué de façon abouti dans les limites de cet article, dans la mesure ou leur voisinage certain ne saurait faire oublier les lignes profondes qui les différencient. Et pourtant, un tel rapprochement est significatif, alors que l'on convoque la notion d'égalité, parce que les pensées de ces auteurs, en particulier, mais on aurait pu aussi en convoquer d'autres, parce qu'ils dessinent, à partir de la radicalité de l'égalité transgressive, conflictuelle, qu'ils ont en commun, un certain horizon politique, qui fait intervenir la question de l'émancipation. Car affirmer l'égalité dans un ordre inégalitaire, c'est bien s'émanciper.

Miguel Abensour fait lui aussi intervenir une scène politique marquant un dissensus avec un certain ordre des choses, dans lequel se fait entendre une certaine vision de l'égalité démocratique : la naissance grecque de la démocratie, ou ce

moment où les hommes *acquièrent* la possibilité de décider du type d'ordre dans lequel ils veulent vivre. De la l'idée d'une démocratie insurgente, radicale, sauvage, en tout cas, d'une démocratie qui, si elle ne va pas sans l'État, va contre lui, parce que sa dimension d'agir va contre la tendance unificatrice de la forme État, préservant ainsi l'universalité, la résistance à la domination dans un espace public égalitaire. Mais c'est particulièrement autour de la question de l'arrachement que Rancière et Abensour se retrouvent, dessinant ainsi une certaine égalité tendue vers l'émancipation. On l'a vu, l'égalité se joue à travers son affirmation sur la scène du tort, et met en scène un individu, un groupe, qui manifeste ce tort par un énoncé qui cependant le dépasse. Il y a également, un arrachement nécessaire. Ce qui est en jeu, pour qu'il y ait une démonstration politique de l'égalité, ce ne sont pas des identités particulières, fussent-elles des identités dominées réclamant leur inscription. Encore faut-il qu'il y ait une désidentification, pour Rancière, un arrachement, pour Abensour. Pour ce dernier, en effet, le peuple instituant la cité égalitaire, le peuple de la réforme de Clisthène, se constitue par arrachement aux appartenances tribales et familiales. Le peuple de l'égalité, le peuple des êtres politiques – parce que c'est l'égalité qui les constitue en tant que peuple, et que cette égalité a été démontrée sur une scène de revendication politique– n'a donc, pour Abensour, plus à voir avec une race, une ethnie, ou un groupe communautaire. Il y a alors là l'idée d'une égalité qui, issue du retournement d'un rapport de domination, produit un arrachement, et désidentifie. C'est-à-dire que l'égalité démocratique dépasse et transcende les catégories de la domination, lorsqu'elle constitue un peuple. On décèle ainsi, à travers l'arrachement, l'idée propre à Rancière que tous les conflits politiques ne se valent pas, et qu'il faut ainsi chercher à déceler les sujets politiques qui se manifestent. De la même manière, toutes les luttes pour l'égalité n'entrent-elles pas de la même façon dans un mouvement politique émancipateur. La revendication des identités, les demandes ethniques, nécessitent ainsi chez Rancière l'affirmation d'un type d'égalité qui les dépasse, « qui ne soit pas limités à la conquête de buts matériels ou de droits

spécifiques²³ ». En d'autres termes, l'arrachement constitutif du peuple démocratique mentionné par Abensour nous indique, là où, peut-être l'indifférenciation faite par Balibar des différents mouvements issus de l'affirmation des Droits de l'Homme aurait pu nous laisser éviter cette nuance, que la radicalité de l'égalité démocratique ne se confond pas avec toutes les demandes de droits, avec toutes les demandes d'intégration à un ordre, fussent-elle légitimes. L'égalité démocratique requière des mouvements qui dépassent leurs propres attentes, – on le voyait avec Balibar, des énoncés qui échappent au contrôle de leurs auteurs– et qui traversent plusieurs formes d'exclusion ou de déni. On voit alors se dessiner un lien nécessaire de l'égalité à la communauté : l'égalité se fait radicalement démocratique, c'est-à-dire, émancipatoire, lorsqu'elle le déni d'appartenance n'aboutit pas dans une demande de reconnaissance en son nom propre, et dans les termes d'une identité aini définie, mais lorsqu'il peut se retourner –se laisser arracher– dans l'affirmation commune d'une capacité commune, c'est-à-dire, de l'égale capacité de n'importe-qui. L'égalité démocratique, alors, ne consiste pas à vouloir parler à la place du dominant, avec ses mots, « en s'asseyant dans son fauteil », ce que Bourdieu l'avait bien vu, personne ne saura jamais faire aussi bien que le dominant lui-même, mais il s'agit toujours de faire usage d'une parole qui était jusqu'alors confisquée, pour parler une autre langue, désidentifiée, et surtout, commune.

A travers les ruptures et les rencontres provoquées par la pensée de Jacques Rancière, on a vu ainsi s'opposer le dissensus, qu' introduit chez Rancière le peuple manifestant l'égale capacité de tous à inscrire de nouvelles distributions, de nouvelles inscriptions du sens de ce peuple au consensus du système de droit Habermasien, dans lequel se règle et s'ordonnent les conflits pour l'égalité. Dans un deuxième temps, on a opposé la radicalité de l'égalité ranciérienne à la juste répartition de l'égalité rawlsienne. Ceci a donc permis de définir le type d'espace public, d'espace politique dans lequel se manifeste la radicalité de l'égalité ; un espace dont les contours ne sont

²³ J. Rancière, *Et tant pis..* Op. Cit., page 199.

jamais tout à fait clôtés, et surtout, un espace dans lequel il ne s'agit pas, en recherchant à répartir de la façon la plus juste possible le maximum d'égalité pouvant être atteint, mais au contraire, de présupposer l'égalité afin de lui permettre d'introduire sa puissance de transformation. Cependant, c'est à travers sa confrontation avec Bourdieu que l'égalité rancérienne dévoile toute sa puissance : alors que les deux auteurs accordent une place particulière à la parole, la domination rend muets les dominés chez Bourdieu, alors qu'il y a chez Rancière une puissance de la déclaration égalitaire qui permet de dépasser l'écart entre l'inscription de l'égalité dans le droit et sa réalisation dans la société. Enfin, nous avons vu comment l'affinité de la pensée de Jacques Rancière avec celle d'Etienne Balibar et de Miguel Abensour, autour de l'indétermination, du caractère toujours réactivé de l'égalité permet de l'orienter vers une perspective émancipatoire, dont la puissance de transformation se joue sur des espaces politiques mouvants.

Bibliografía:

M. Abensour, *La démocratie contre l'État, Marx et le moment machiavélien*, Paris, Éditions du Félin, 2004.

G. Agamben, *l'Exil et le royaume*, conférence de Carême, Paris, 8 mars 2009.

E. Balibar, *La proposition de l'égaliberté*, conférence donnée le 27 novembre 1989 au Petit Odéon, Paris, 27 novembre 1989.

E. Balibar *Les frontières de la démocratie*, Paris, La Découverte, 1992, p.4

J. Habermas, *Droit et démocratie, entre faits et normes*, Paris, Gallimard, 1997.

J. Rancière, *Et tant pis pour les gens fatigués*, Paris, Amsterdam, 2009. page 572-586.

J. Rancière, *Aux bords du politique*, Paris, La Fabrique, 1998, p. 83.

J. Rancière, *La Mésente. Politique et philosophie*. Paris, Galilée, 1995, p. 107.

J. Rancière, *entretien avec Nouveaux Regards* à l'occasion de la réédition de J. Rancière, *le Maître ignorant*, Paris, Fayard, 1987. Disponible sur <http://institut.fsu.fr/Entretien-avec-Jacques-Ranciere-a.html>

J. Rancière, *Mouvements* n°3, mars-avril 1999.

C. Nordmann, Boudieu/Rancière, *la politique entre sociologie et philosophie*, Paris, Amsterdam, 2006, p.66.

J. Rawls, *Libéralisme politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995.

La tolerancia máxima de la justicia procesal pura: impuestos sobre la riqueza.

The Maximum Tolerance of Pure Procedural Justice:
Taxes on Wealth.

Cristián Augusto Fatauros*

Fecha de Recepción: 10 de marzo de 2014

Fecha de Aceptación: 20 de marzo de 2014

Resumen: *En este trabajo examino los requerimientos institucionales tributarios que impone el ideal de igual consideración y respeto. En particular, analizo y contrasto la teoría de la justicia distributiva propuesta por John Rawls y la Justicia como Igualdad de Recursos defendida por Ronald Dworkin. El principal objetivo es analizar la noción de justicia procedimental representada por la necesidad de un esquema institucional y su papel preponderante en la argumentación. Luego de determinar las razones que cada teoría presenta para fundamentar los tributos sobre las herencias y sobre la riqueza, argumento que la noción de justicia contextual, propia de la teoría rawlsiana permite introducir mecanismos idóneos para garantizar la igual consideración y respeto.*

Palabras

clave:

Rawls; Dworkin; justicia contextual; tributos.

* Profesor Ayudante, Cátedra de Ética y Cátedra de Filosofía del Derecho, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Córdoba. Becario Doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación Productiva de la Nación Argentina. Investigador Responsable del Programa de Ética y Teoría Política del Centro de Investigaciones Jurídicas y Sociales, Universidad Nacional del Córdoba. Correo electrónico: fatauros.cristian@gmail.com

Abstract: *In this work I examine the institutional tax requirements that the ideal of equal concern and respect impose upon us. In particular, I contrast and analyse the theory of distributive justice proposed by John Rawls and the one defended by Ronald Dworkin. The main objective is to analyse the notion of procedural justice represented by the need of an institutional framework and its role in the arguments involved. After determining the reasons presented by each theory to justify taxes on inheritances and wealth, I argue that the notion of contextual justice, within the Rawlsian theory allows us to introduce appropriate mechanisms to ensure equal consideration and respect.*

Keywords: *Rawls; Dworkin; contextual Justice; taxes.*

1. Introducción

Este trabajo examina los requerimientos institucionales tributarios que impone el ideal de igual consideración y respeto. En particular, se analiza y contrasta la teoría de la justicia distributiva propuesta por John Rawls y la *Justicia como Igualdad de Recursos* defendida por Ronald Dworkin. El objetivo es analizar la noción de justicia procedimental representada por la necesidad de un esquema *institucional* y su papel preponderante en el desarrollo argumentativo. Se contrastan los ideales de cada teoría y ello permitirá evaluar los argumentos y las ventajas de la *Justicia como Equidad* en la implementación de los ideales liberales igualitarios. Adicionalmente se refinará la discusión sobre la fundamentación de los tributos sobre las herencias y de los tributos sobre la riqueza como mecanismos idóneos para asegurar la igual consideración y respeto.

Ambas teorías aceptan que la desigualdad económica puede considerarse moralmente justificada². Esta aceptación de la desigualdad económica por parte de las teorías igualitarias de la justicia distributiva es extraña y representa una clara divergencia respecto de aquellas teorías que exigen igualdad estricta o que no

² Las razones para aceptar las desigualdades económicas y las diferencias en la solución al problema de las contingencias sociales y naturales ha sido tratadas en otra parte. Véase: Fatauros, 2014.

incluyen ninguna restricción sobre las desigualdades distributivas. Además debemos destacar que exhiben diferentes respuestas institucionales al desafío que representa la acumulación de riqueza. El hecho de que algunas personas tengan una cantidad significativamente superior de medios de producción, recursos y oportunidades a su entera disposición, puede introducir inestabilidad en el funcionamiento institucional de una sociedad bien ordenada. La desigualdad económica puede traducirse en desigualdad de poder político, por ejemplo, si las instituciones permiten el financiamiento privado ilimitado de campañas políticas o si permiten amplificar la opinión política que les favorece. Además, podría socavarse la igualdad equitativa de oportunidades sociales si los ciudadanos más ricos y sus herederos utilizan el desigual poder económico para proveerse de mejores servicios educativos y mejores servicios de salud. Solo hace falta pensar en el mejoramiento genético y las técnicas de rejuvenecimiento que tienen a su disposición los ciudadanos más ricos. Por supuesto que estos problemas están vinculados a un sistema capitalista de propiedad privada y exclusiva sobre los medios económicos de producción. Este presupuesto constituye una limitación metodológica de nuestro objeto de análisis, definido por las instituciones de una sociedad constitucional democrática. Cuando los medios de producción son propiedad exclusiva del Estado los problemas que se refieren a la sobreexplotación o a la dominación del mercado por parte de monopolios comerciales no ocurren. En las sociedades organizadas bajo un sistema socialista de producción no se concibe que el mercado opere como un mecanismo distributivo de cargas y beneficios³.

³ La idea de contribución tributaria también puede considerarse a la luz de una noción más amplia como la de “contribución significativa” adecuada a las capacidades de cada persona. Esta obligación de contribuir puede aplicarse al trabajo social, al trabajo comunitario e incluso al servicio militar (Vallentyne, 2012: 289). Su fundamento reside en la idea de reciprocidad equitativa por la parte del producto social que se reclama (White, 2003: 49 y ss).

En el apartado que sigue especificaré la fundamentación liberal igualitaria de los tributos sobre la riqueza y evaluaré un argumento en contra de su implementación⁴. Específicamente analizaré si existe algún otro valor u objetivo social cuya protección sólo pudiese ser realizada mediante los tributos sobre la riqueza. Mi hipótesis es que las instituciones sólo pueden funcionar satisfactoriamente como un sistema de justicia procesal pura si se asegura la justicia que conforma el contexto en el que los ciudadanos interactúan. Esto implica gravar impositivamente la transmisión hereditaria y la mera posesión de riquezas para promover la dispersión amplia del capital y la riqueza. Lograr este objetivo social derivaría de una exigencia propia de la justicia como equidad que ordena asegurar que las instituciones funcionen para garantizar la igualdad equitativa de oportunidades representada en la noción de justicia procedimental pura.

Primero expondré las razones por las cuales el liberalismo igualitario se opondría a la acumulación de riquezas. Luego identificaré los mecanismos institucionales adecuados para confrontar la acumulación excesiva de riquezas. Finalmente demostraré que la teoría rawlsiana permite justificar la aplicación de tributos para modificar la conducta de los ciudadanos en relación a la posesión y uso de la riqueza. Por el contrario, la teoría dworkiniana no permite justificar la utilización del sistema tributario para evitar la acumulación de riquezas pero sí restringir el uso y, en particular, para limitar las herencias. Adicionalmente argumentaré que pese a representar un procedimiento puramente institucional de justicia, la respuesta dworkiniana no es suficientemente igualitaria porque permite desigualdades inequitativas. Mi argumento afirma que la implementación de mecanismos institucionales como los tributos sobre las riquezas es necesaria para preservar la justicia contextual de una sociedad. Para mostrar la corrección del argumento examinaré dos concepciones de la *justicia contextual* (en adelante *JC*). Defenderé que la *JC* constituye un objeto producido y definido por las instituciones de la estructura básica y que la concepción alternativa es incompatible con elementos básicos de la teoría rawlsiana.

⁴ En otro trabajo hemos dejado en claro que la igualdad de recursos sólo justificaría la implementación de tributos sobre los ingresos y rechazaría los tributos sobre las riquezas. Véase: Fatauros, 2014.

Si esto es correcto, en una sociedad justa el sistema de tributos debería promover la dispersión amplia de la propiedad sobre los bienes, pero en una sociedad injusta, además es necesaria una reforma del sistema de propiedad privada. Parte de esa reforma se logra mediante el tributo sobre la riqueza y debería tener como objetivo que los bienes productivos se utilicen de la manera más eficiente posible⁵.

2. Razones en contra de la acumulación y la desigualdad económica

2.1. Argumentos para disminuir la desigualdad admisible⁶

Los principios de *Justicia como Equidad* garantizan libertades básicas similares a las que encontramos en las constituciones modernas. Rawls claramente admite que estos principios servirían para evaluar las instituciones de una sociedad capitalista basada en la propiedad privada de los medios de producción, así como las instituciones de una sociedad con un sistema socialista de propiedad. Por ello, sería incorrecto afirmar que los principios rawlsianos de justicia protegen la libertad de poseer propiedad privada como si ésta fuese un medio necesario para desarrollar un plan de vida.

Un sistema de propiedad privada de bienes productivos es moralmente correcto si esto conduce a mejorar las expectativas de ingresos de las personas que han quedado en la posición de desposeídos o privados de propiedad. Suponga que en una sociedad S1, el sistema de propiedad establece que sólo las mujeres, mayores de 30 años y con hijos, tienen acceso a la propiedad de terrenos cultivables, porque sus decisiones financieras son las mejores. Intuitivamente rechazaríamos como inequitativo este sistema de propiedad porque no garantizaría igualdad en las

⁵ Reformar el sistema de propiedad privada podría implicar una reforma agraria. Si la igualdad de oportunidades políticas estuviese necesariamente vinculada a la posesión de un cierto nivel económico, la reforma de la propiedad también estaría justificada en razones de igualdad política y no sólo por razones de igualdad económica o de prioridad respecto de los que están peor. Desarrollar este argumento excedería esta investigación propia de una *teoría de la expropiación*.

⁶ Agradezco a Hugo Seleme por este punto. En "*Derecho de Propiedad y Distribución de la Riqueza*" (manuscrito inédito), Seleme subraya las diferencias entre las concepciones lockeanas y kantianas de la propiedad.

libertades básicas de adquirir o transmitir la propiedad ni tampoco igual consideración y respeto. Quienes afirman que las instituciones deben respetar las ambiciones de las personas y ser insensibles a las circunstancias también respaldarían esta intuición.

Si imaginamos una sociedad S2, en la que sólo las personas que tienen educación universitaria tienen acceso a la propiedad de los terrenos cultivables porque los universitarios tienen un amplio conocimiento del individuo, de la sociedad y del medio ambiente y son respetuosos de los tres elementos, este sistema sería rechazado porque vulnera la igualdad equitativa de oportunidades. No es equitativo que el acceso a la tierra esté vinculado exclusivamente a la adquisición de posiciones sociales. No es justo excluir del acceso a la propiedad de terrenos cultivables a gran parte de la ciudadanía. Sin dudas que este sistema legal tampoco trataría a las personas como sujetos responsables y dignos de igual consideración y respeto.

Del mismo modo, una sociedad S3, en la que el sistema institucional de propiedad privada permite la acumulación de terrenos cultivables, pero esta acumulación no beneficia a los que están peor. Ellos son quienes tienen las porciones más pequeñas del producto social. Este esquema sería rechazado porque aunque satisface la igualdad de las libertades básicas y cualquier ciudadano tiene la posibilidad de acceder a la propiedad de terrenos cultivables, no satisface el principio de la diferencia. Es decir, el esquema institucional que instaura la propiedad privada debe contribuir a incrementar la producción social y la única manera en que la adquisición de terrenos cultivables puede ser justificada exige que se maximicen las expectativas de los que están en la peor posición.

Ahora bien, aquellos que defienden la igualdad de recursos rechazarían el esquema institucional de propiedad privada de S3. ¿Es porque implica alguna vulneración de la libertad de disposición de la riqueza? La pregunta que nos permitirá aclarar este punto es si la justificación rawlsiana de la propiedad privada necesariamente exige que uno deba utilizar un bien de tal modo que se maximice su potencial productivo. Creo que la respuesta sería negativa. La existencia de un

esquema institucional que permita la propiedad privada no exige que las personas la utilicen maximizando su productividad. Si el sistema permite la desigual acumulación de la propiedad de los recursos, entonces debe garantizar que los que tienen menos tendrán más de lo que tendrían si dicha desigualdad no existiera. Es decir, el parámetro para evaluar las instituciones sociales, y en particular la institución de la propiedad privada, es un criterio de *equidad en el proceso* distributivo con un criterio de *igualdad en las porciones* para evaluar diferentes procesos equitativos.

Para ilustrar lo dicho, imaginemos que existe una institución que establece ciertos derechos de exclusividad sobre vehículos automotores, y ciertas obligaciones de respetar el uso y el disfrute de esos bienes. Si la distribución de los derechos y obligaciones es igualitaria entonces cada persona puede tener acceso a dichos bienes y su porción distributiva de derechos y beneficios es igual a la de cualquier otra persona. Pero cuando las porciones distributivas son desiguales y, por ejemplo, no todos tienen iguales derechos de uso y disfrute de los vehículos automotores, existe una desigual distribución de las obligaciones de respetar el uso y disfrute de los individuos con derechos de exclusividad. Se aplicaría entonces un criterio prioritarista enfocado en las posiciones distributivas. ¿Significa que a menos que use de la manera más productiva posible mi automóvil y beneficie a los que no tienen vehículos, no está justificada mi propiedad y por lo tanto no es cierto que otros tengan la obligación de respetar mi uso exclusivo? Esta sería una manera extraña de justificar la propiedad privada de cualquier bien con potencialidad productiva⁷.

Precisamente en este punto es donde opera la idea de tributos. La teoría rawlsiana afirma que el individuo representativo del grupo menos aventajado debe considerar esta desigualdad como un beneficio porque aumenta su expectativa de

⁷ Gerald Cohen reconstruye la justificación de las desigualdades basada en la eficiencia. Según Cohen en ningún caso la eficiencia podría *justificar* la desigualdad de los que ganan más (Cohen, 2008: 101 y ss.). Cohen critica que si los más talentosos estuviesen dispuestos a trabajar motivados por la igualdad, sus porciones distributivas podrían ser mejores pero no necesariamente deben ser mayores. Si pusieran sus talentos para producir más, todos se beneficiarían de tal modo que los menos aventajados estarían mejor y los más aventajados también (básicamente porque además tienen los beneficios extra de ser más talentosos).

bienes sociales primarios. Pero es claro que no necesariamente aumenta su libertad de usar y disfrutar de los vehículos de otras personas. Si no existiese exclusividad su libertad no podría ser menor. La justificación tampoco exige que yo utilice mi automóvil con fines comerciales, i.e., que distribuya mercaderías. Tampoco exige utilizarlo exclusivamente para ir al trabajo. La justicia exige que los ciudadanos que tienen porciones distributivas más grandes mejoren *de alguna manera* la expectativa de los que están peor. Paradigmáticamente, la mejor manera de mejorar la porción de derechos y beneficios es contribuyendo económicamente para que el Estado satisfaga los requerimientos de la justicia distributiva. Es decir, incrementado la recaudación fiscal para mejorar la provisión de bienes y servicios públicos o elevando el ingreso mínimo social que le corresponde a cada ciudadano⁸. En tanto los ciudadanos satisfagan los requerimientos que impone el esquema institucional justo, nada más se exige de ellos.

2.2. Prioridad de los que están en peor posición y tributos sobre la riqueza

Cuando no se maximiza el potencial productivo de los bienes externos, el conjunto de recursos sociales es menor de lo que podría llegar a ser si se lo hiciera. Existe un problema de eficiencia aunque no necesariamente de injusticia. Es posible que los ciudadanos propietarios no tengan esta motivación, en cuyo caso, cabría lugar para justificar una reasignación de los recursos. Consideremos el siguiente ejemplo: Álvarez y Borges, iguales en capacidades y talentos, se distribuyen los bienes sociales primarios existentes de manera estrictamente igual. Según el principio de la diferencia, distribuir porciones desiguales estaría moralmente justificado si beneficia al que tiene menos. Supongamos que Álvarez se apropia de todo el territorio cultivable y lo utiliza para jugar al golf. A menos que la posición de Borges mejore, la porción de Álvarez es injustificada. Para que Borges mejore, Álvarez debería producir

⁸ En otro lugar he analizado las razones que justifican la aplicación de los principios de justicia sólo a las instituciones que conforman la estructura básica y no a la conducta individual de los ciudadanos de una sociedad justa. Véase: Fatauros, 2014.

algún tipo de recurso económico que beneficiase a ambos. Bajo la aplicación de los principios de *Justicia como Equidad* no sería admisible que Borges recibiese mayores libertades. Las libertades no pueden ser distribuidas de manera desigual. Tampoco podría ser tener más oportunidades sociales porque este bien debe distribuirse equitativamente. De lo contrario existiría una sociedad dividida en estamentos. El único bien social primario que debería figurar como mejora en las expectativas de Borges es económico. La desigualdad de beneficios económicos o la mera posesión de propiedad de los medios de producción *deben* producir mejoras *económicas* en la expectativa de los que peor están.

Los defensores de la *Igualdad de Recursos*, a diferencia de los rawlsianos, no defienden un patrón de igualdad estricta en la distribución y tampoco sostienen un criterio prioritarista de distribución. La *Igualdad de Recursos* se enfoca exclusivamente en el *procedimiento* distributivo y persigue igualar las oportunidades de las personas *ex ante*. Las desigualdades económicas *ex post* están moralmente permitidas porque son compatibles con la existencia de instituciones justas, e incluso constituyen una *exigencia* de la justicia. Así, que una persona tenga que pagar un tributo para mejorar la posición de alguien que tiene menos recursos no es justo si la persona que recibe la redistribución tiene menos recursos por su propia responsabilidad o falta de ambición.

En el ejemplo utilizado anteriormente, que Álvarez tenga que tributar para que Borges mejore su posición económica es contraintuitivo. Álvarez puede comprar la porción de Borges, y debería pagar el costo de oportunidad de adquirir ese bien, pero Borges, que elige malvender su terreno, tiene menos recursos porque es menos ambicioso y borrar esta diferencia infringiría la condición de “sensibilidad respecto de las ambiciones”. Las desigualdades son la consecuencia de que las personas tengan diferentes planes de vida y diferentes grados de ambición. La condición de ser “sensible de las ambiciones” implica que se debe respetar *la libertad de obtener y acumular riquezas*. Ésta, según la *Igualdad de Recursos*, es una de las libertades más

importantes y debería estar institucionalmente protegida (Dworkin, 2000b: 122). Es así que la igualdad de recursos exige *libertad de adquirir y poseer* propiedad privada (Dworkin, 2011: 374 y ss.).

Para satisfacer el ideal distributivo de la igual consideración y respeto la *Igualdad de Recursos* no exige libertades *ilimitadas*. De hecho, un sistema en el que el uso y la posesión de la propiedad estuviesen severamente limitados sería compatible con la igualdad de recursos. Sin embargo, las libertades asociadas a los recursos deben ser lo más *abstractas* posibles para tratar a las personas como responsables por igual. De lo contrario se distorsionaría el *costo* de los recursos. De este modo, a partir del conocimiento que tengo de cuáles son las ambiciones de los demás, estoy en condiciones de determinar cuál es el precio que debería pagar por mi porción de recursos preferida⁹.

Ahora bien, ¿esto implica un esquema de propiedad con límites sobre el uso de la propiedad privada? Dworkin utiliza la noción “libertad” como un puente que une la igual consideración y la igualdad de recursos. Dado que la igualdad de recursos en la distribución debe estar vinculada con la noción de responsabilidad individual, se presupone que las libertades de uso de los recursos deberían ser lo más extensas posibles (Dworkin, 2000b: 147-148)¹⁰. Por ejemplo, ser dueño de una pieza de

⁹ Dworkin es claro al afirmar que su ideal de igualdad excluye cualquier tipo de conflicto entre la libertad y la igualdad. La mejor interpretación de la igualdad exige respetar la mejor interpretación de la libertad. Véase: (Dworkin, 2000b, 2000a, 1987).

¹⁰ Esta condición se expresa en una concepción abstracta de la libertad (Dworkin, 2000b: 149). Mientras más específicas son las libertades de usar y disponer de los bienes, menos personas querrán adquirir dichos bienes, y por lo tanto, los costos de oportunidad no podrán ser revelados de manera adecuada. Mientras más abstractas y generales sean las libertades, más personas querrán adquirir dichos bienes y los costos de oportunidad estarán mejor definidos. Por ejemplo, si los terrenos son subastados en porciones tan grandes como una cancha de fútbol, las personas que simplemente quieren tener un terreno para construir su casa deberían pagar mucho más de lo que pagarían si las porciones fueran pequeñas. Si el terreno se subasta en porciones ajustadas para que las personas puedan construir su vivienda, los que deberán pagar más serán aquellos que quisiesen construir un estadio de fútbol. ¿Cuál debería ser la manera en que se subasten los recursos? El precio no es relevante, sino que lo relevante es la manera en que la distribución es más sensible a las elecciones de las personas y por lo tanto, sensible a la ambición. La manera más adecuada de representar un esquema de libertades asociadas a la propiedad de los recursos es subastar los recursos de la manera más abstracta posible porque así se ofrecen más opciones.

mármol debería incluir la libertad de esculpir una crítica política contra el gobierno. Es más, la protección de esta libertad impide prohibir la difusión de ideas que son contrarias a una religión o concepción moral particular (Dworkin, 2000b: 152).

La distribución justa de la *Igualdad de Recursos* no admitiría ninguna restricción sobre las libertades, en un mundo en el que los recursos están distribuidos desigualmente. En un mundo en el que los recursos están *desigualmente* distribuidos la libertad sí podría limitarse justificadamente. Por ejemplo, las personas no deberían tener ciertas libertades como, por ejemplo, usar sus recursos para contaminar o malgastar el agua potable como una manera de expresar su disconformidad con la política que está llevando adelante el gobierno¹¹.

¿Cómo distinguir los usos que deberían ser restringidos y los que no? Es necesario distinguir: (1) cuando las actividades provocan *externalidades negativas* y (2) cuando provocan *desventajas inequitativas*. En (1) el sistema de libertades y restricciones debería corregirse para que los precios de los recursos reflejen los costos de oportunidad ocultos en las externalidades. La *Igualdad de Recursos* exigiría transparentar los costos de desinfección necesarios para erradicar las alimañas que se generan por contaminar o simplemente no limpiar su terreno, por ejemplo. Aunque los terceros podrían luego consentir esta actividad nociva, la restricción obliga a la persona que quiere contaminar a negociar. Esta negociación sería diferente, y probablemente más ventajosa para quien contamina, si la persona tuviese esa libertad de antemano. Quienes se oponen a la actividad nociva serían la parte “débil” de la relación. Si la persona contase con la libertad de provocar externalidades negativas, serían los terceros los que estarían obligados a negociar. Dworkin argumenta que si incorporamos una restricción al uso contaminante, los beneficios se distribuyen más equitativamente que si excluimos esta restricción. Por esa razón, la distribución es

¹¹ En el año 2012, los productores de lácteos, protestaban en contra de las medidas del gobierno arrojando leche al costado de las rutas. http://www.clarin.com/sociedad/Tamberos-santafesinos-acumulada-protesta-Gobierno_0_751125144.html (acceso 17-10-2013).

más igualitaria y es más sensible a las elecciones de las personas (Dworkin, 2000b: 155-158). El caso (2) lo analizaremos a continuación.

2.2.1. Restricción de las libertades para evitar desventajas inequitativas

Existen algunos otros usos de los recursos que deberían limitarse para que el argumento puente que protege las libertades funcione correctamente. Cuando los recursos se han distribuido de manera injusta, y no todos pagan los verdaderos costos de oportunidad que deberían pagar, entonces, es correcto establecer ciertos límites sobre la forma de uso de dichos recursos. Lo que se intenta es neutralizar la obtención de ventajas injustas.

Los usos que deberían limitarse están relacionados con la obtención de: a) mejores oportunidades políticas, b) mejores oportunidades sociales, y c) mejores oportunidades económicas. En el mundo ideal, el principio de igual consideración exige tratar a las personas como igualmente responsables y cada uno tiene una porción distributiva acorde a sus ambiciones y no a sus circunstancias. En el mundo actual, las personas tienen porciones distributivas inequitativas que no son sensibles a sus ambiciones individuales y son afectadas por sus circunstancias. El conflicto se genera cuando estas desigualdades económicas son explotadas para beneficiarse de modos que no serían admisibles en una distribución justa (Dworkin, 2000b: 172 y ss.). Dicho de otro modo, si algunas personas pueden influir más que otras en las campañas políticas, o adquirir planes de salud que cubren necesidades especiales, o reclamar ciertos privilegios en las condiciones de contratación laboral que ofrecen, entonces ellas disfrutan de ventajas injustas.

Nótese que aunque estas libertades serían permitidas en una distribución perfectamente justa, en el mundo actual está permitido moralmente restringirlas. Lo que justifica limitarlas es precisamente el hecho de que ellas producen desigualdades en recursos que no serían admitidas en ninguna distribución posible. En las distribuciones actuales, no ideales, esta limitación sería, al menos, justificable para

nosotros (Dworkin, 2000b: 175 y ss.)¹². Así por ejemplo, las limitaciones sobre la financiación privada de las campañas políticas es una medida que claramente restringe la libertad de usar los recursos. Según la igualdad de recursos esta restricción sobre el uso de los recursos no estaría justificada en una distribución justa (o en la mejor distribución que podamos lograr). Pero en una distribución justa, el valor de la libertad sería igual para todos, y cualquiera podría influir en la campaña electoral.

Las restricciones de las libertades en el mundo actual, en el cual sólo algunas personas pueden influir de manera desigual, no menoscaba el *valor* de esa libertad. La razón es que en una distribución justa, ese valor no podría haber sido desigualmente distribuido y por lo tanto, para todos tendría el mismo valor¹³. Es decir, nadie puede verse damnificado porque se limite una libertad cuyo valor es desigual ya que en una distribución justa ese valor habría sido igual para todos.

2.3. Tributos sobre las herencias para prevenir las desventajas inequitativas.

Si el argumento dworkiniano fuese plausible, debería analizarse qué tipo de herramientas institucionales restringen las libertades que explotan ventajas inequitativas. Para la *Igualdad de Recursos*, los instrumentos económicos deben propender a garantizar la competencia y transparencia en la información. De este modo, las preferencias de los participantes modelan un mercado de precios que refleja la ambición y las circunstancias personales.

En la concepción dworkiniana de los tributos no cabría la posibilidad de gravar actividades como manera de desalentar conductas, ni tampoco de disminuir los tributos que una persona debe pagar para motivar su comportamiento productivo. Las

¹² Dworkin distingue entre distribuciones ideales (justas), defendibles (satisfactoriamente justificables) e injustas (indefectiblemente injustificables). Muchas de las distribuciones de las sociedades actuales no llegan a ser justificables, simplemente son injustas (Dworkin, 2000b: 162-172).

¹³ Para comprender la relación entre distribución idealmente justa y distribución justificable, Dworkin propone un principio de damnificación. Dicho principio establece que no hay daño, i.e., lesión en las libertades de las personas, si ellas no hubiesen podido disfrutar de las libertades que tienen, tal como lo hacen ahora (Dworkin, 2000b: 175 y ss.).

personas son libres de decidir cómo llevar adelante su futuro y respetar esta libertad exige instituciones que hagan a las personas responsables por el costo de oportunidad que representa para otros los bienes que ellas tienen a su disposición. Pero de ningún modo se admitiría que los tributos tengan una función que distorsione el costo de oportunidad de los recursos o que intente modificar las preferencias de las personas.

No obstante, las restricciones a la libertad no pueden instrumentarse tributariamente. Existen restricciones sobre la actividad monopólicas concebidas para corregir imperfecciones del mercado y restricciones concebidas para proteger la seguridad de las demás personas, pero intentar restringirlas mediante tributos es simplemente colocar un precio a la actividad. Es claro que no se incluye, por ejemplo, la libertad de lesionar a los demás. Una persona podría adquirir sustancias químicas pero no tendría la libertad de envenenar el agua que consumen sus vecinos. Estas libertades son excluidas de antemano por la aplicación de un *principio de seguridad*¹⁴.

Al combinarse el principio de *abstracción* con el principio de *seguridad* podemos comprender más claramente cuáles son las condiciones de posibilidad de una distribución ideal. La subasta hipotética debe estar compuesta de lotes de recursos lo *suficientemente abstractos* como para permitir que las personas tengan una amplia libertad a la hora de adquirir los lotes de recursos que mejor se adapten a sus proyectos. A la vez, el uso de los recursos estará suficientemente restringido para proteger la integridad física y la propiedad. Estas limitaciones podrían formar parte de la propiedad de los recursos. Así, si se subastaran algunos terrenos que sólo pueden ser adquiridos para ser cultivados y otros que sólo pueden ser adquiridos para ser preservados como reservas naturales privadas, las personas deberían adaptar sus proyectos de vida de acuerdo a este esquema de libertades y restricciones. El problema es que algunas personas acumulan riquezas sólo para garantizar que sus

¹⁴ Este principio establece que una distribución justa es posible sólo cuando existen ciertas restricciones necesarias para proteger la seguridad física y la propiedad individual posibilitando llevar adelante proyectos individuales.

herederos tendrán un mejor estilo de vida o tendrán a su disposición más oportunidades sociales y educativas. ¿Estaría justificado moralmente limitar la libertad de transmitir herencias?

2.3.1. *Evitar la desigualdad profunda entre los herederos y los no herederos*

Según la *Igualdad de Recursos*, recibir una herencia es un hecho azaroso que afecta la porción distributiva de una persona sin que ella haya pagado el verdadero costo de los recursos que recibe. En una distribución justa las personas tendrían la libertad amplia de transmitir sus recursos externos. La transmisión *hereditaria* de recursos es problemática porque provoca desigualdades que no son el resultado de elecciones individuales, i.e., la herencia infringe la igualdad de oportunidades *ex ante*. Incluso si el modelo de subasta y seguros pudiese ser representado en un sistema de impuestos y seguros de desempleo y salud, todavía existirían desigualdades económicas inequitativas. Para evitar la división de la sociedad en clases, el mecanismo institucional recomendado es gravar las herencias. Como cualquier tributo, debería reflejar una subasta y un tipo de seguro específico. Ahora bien, es necesario saber cuáles son las desventajas por las que alguien se aseguraría.

Según el argumento en cuestión, lo que produce la institución de la herencia es una sociedad dividida en clases, y por lo tanto, el seguro hipotético debería garantizar protección contra la peor situación, i.e., “*pertenecer a la franja más baja del sistema de clases*” (Dworkin, 2000b: 347). Puesto que todas nuestras necesidades estarían cubiertas por un seguro de desempleo y por un seguro de salud, el daño sería relativo. El seguro intentaría neutralizar los efectos que las elecciones individuales tienen sobre el patrón de igualdad de recursos *ex ante* que se garantiza a las personas de una sociedad justa. ¿Cómo se instrumentaría? Mediante primas (tributos) que se incrementan progresivamente a medida que se aumenta la cantidad de recursos que se transmiten. De este modo, las personas se asegurarían en contra de estar en la clase más desaventajada y el único riesgo que correrían sería el de no poder garantizar que

tendrán más dinero que sus conciudadanos (Dworkin, 2000b). Por ello, la recaudación del tributo debería proporcionar medidas que tiendan a disminuir el impacto de las desigualdades económicas en las oportunidades sociales. Medidas tales como mejorar la educación pública, financiar prestamos educativos, o también para financiar préstamos para la formación de pequeños y medianas industrias y futuros profesionales.

2.3.2. *Objeción en contra de los seguros para contrarrestar las desigualdades patrimoniales heredadas*

La imposición de tributos sobre las herencias está moralmente justificada debido a las desigualdades que introduce, pero es necesario considerar si esta es una respuesta adecuada. Michael Otsuka ha criticado dicha solución como insuficientemente equitativa. La principal objeción es que el sistema de seguro debería determinar con exactitud los recursos que debería recibir cada persona (Otsuka, 2002: 51-52). Si lo que se pretende es tratar a todos con igual consideración, ninguna desigualdad económica debería ser admitida *ab initio*.

Expresado de una manera un poco más formal, se afirma que aunque las personas paguen tributos por las herencias, ellos serían insuficientes para compensar las desigualdades producidas porque la progresividad jamás podría llegar al 100% de los recursos transmitidos. Las desigualdades económicas producidas serían moralmente incorrectas porque no son “sensibles a las ambiciones” de los beneficiados. Lo que es peor, la concepción genera un conflicto entre (a) la libertad abstracta amplia de disponer de los recursos, y (b) la igualdad de oportunidades *ex ante*. Gravar las herencias al 100% equivaldría a eliminar las herencias, pero a la vez que se exige amplia disponibilidad para usar los recursos como uno desee.

Previo a responder esta objeción dos aclaraciones son necesarias. En primer lugar, Dworkin no afirma que la recaudación de los impuestos sobre las herencias *compense* a las personas que tienen la mala suerte de no recibir herencias. Lo que se

busca es que no existan desigualdades relativas *muy pronunciadas*. La finalidad de los tributos es que nadie disponga de recursos que le permitan asegurarse ventajas inequitativas. Como corolario, Dworkin afirma que la recaudación debe financiar medidas que beneficien a quienes no tuvieron la suerte de tener familiares ricos. Pero los beneficios se adquieren de manera indirecta.

En segundo lugar, los argumentos provistos por Otsuka apuntan a destacar un pretendido conflicto entre la libertad (de transmitir la propiedad) y la igualdad de recursos (Burley, 2004: 75). Pero Dworkin admite que en situaciones de desigualdad de recursos, el puente que vincula la igualdad de recursos y la igual consideración y respeto debería colocarse sobre una concepción restringida de las libertades. Solo así las personas pueden ser tratadas con igual consideración a pesar de tener porciones desiguales de recursos. En el caso de la herencia es necesario aclarar que la libertad de transmitir no sufre una restricción y, por lo tanto, nadie se ve *damnificado*. Lo que existe es una corrección para que las personas que deciden transmitir su propiedad paguen el verdadero costo de oportunidad.

Creo que los argumentos de Otsuka no consideran esta última cuestión. La *Igualdad de Recursos* no ordena aplicar tributos sobre las herencias como una manera de *restringir* la libertad para evitar que las personas obtengan beneficios inequitativos explotando sus mayores recursos. Más bien lo que afirma es que deben gravarse porque es razonable asegurarse en contra de vivir en una sociedad estratificada. Si se aceptara un impuesto sobre la herencia, sería imposible que los hijos de las personas más pobres fuesen *mucho* más pobres que sus contemporáneos. El seguro evitaría que existan exorbitantes desigualdades económicas hereditarias y garantizaría mecanismos para disminuir los efectos de las desigualdades económicas subsistentes una vez implementados los tributos sobre las herencias (Dworkin, 2000b: 349).

Por ello, no es cierto que la concepción dworkiniana de la justicia tenga que aceptar que existe un compromiso ineludible entre la libertad y la igualdad. Sin embargo sería inválido entender que la igualdad de recursos representa una

concepción adecuada de la justicia. En particular porque no creo que la solución de gravar las herencias pueda garantizar que las personas sean tratadas como igualmente responsables si existe desigualdad económica que resulta de factores moralmente arbitrarios como nacer en una familia rica. De hecho, las propuestas que ven a la herencia como una institución moralmente injustificada y sostienen que debe ser gravada, afirman que es necesario complementarla con una fuerte inversión en políticas sociales que justifican un ingreso básico ciudadano (Alstott, 2007: 489 y ss.). Asimismo, la *Igualdad de Recursos* no exige que las personas tengan *estrictamente* igual cantidad de recursos, sino que hayan tenido una oportunidad igual de ser afectados por la mala suerte bruta y por ello, deben socializarse los beneficios de la buena suerte bruta.

El mayor problema de la teoría de la *Igualdad de Recursos* y los instrumentos que utiliza para satisfacer su ideal de equidad distributiva es que estos instrumentos no especifican cómo debería implementarse el ideal. Las restricciones sobre ciertos usos de los recursos, tales como la imposibilidad de ejercer la libertad de financiar campañas políticas sin límites económicos, o la imposibilidad de contratar una cobertura privada de salud, no garantizan la igualdad de recursos *ex ante*.

3. Reajuste de un sistema social en marcha: justicia contextual

En la concepción rawlsiana, la desigualdad económica producida por recibir una cuantiosa fortuna familiar podría estar moralmente justificada si esto beneficiase a los que están peor. Esto no significa que no deba ser gravada. La tasa del gravamen dependerá de la cantidad de personas que deciden dejar de acumular riquezas para transmitir a sus herederos. Mientras las personas consideren atractivo beneficiar a sus familiares a pesar del gravamen, la institución de la herencia seguirá operando.

Sin embargo, debemos considerar ahora un argumento que justifica los tributos sobre la mera acumulación del capital, i.e., un tributo directo sobre las riquezas, en la forma de impuesto inmobiliario, impuesto automotor, impuesto sobre

la renta financiera, impuestos sobre las transacciones financieras, etc. Este tipo de tributos no toma como base imponible la obtención de ganancias provenientes del trabajo, sino que toma como base imponible la mera posesión y acumulación de riquezas. El argumento que consideraremos en este apartado afirma que estos tributos directos son requeridos para preservar la justicia contextual (*JC*) de una sociedad. Primero debemos definir “justicia contextual”.

3.1. “*Background justice*” en la *Justicia como Equidad*

En el marco de la teoría rawlsiana encontramos el concepto de *justicia contextual* (*background justice*). Dicho concepto fundamenta la imposición de ciertos tributos que no tiene fines recaudatorios, ni tiene el fin de redistribuir recursos hacia los que menos tienen, ni tampoco tiene como función recaudar fondos con el fin de compensar injusticias pasadas. Estas funciones están cubiertas por los tributos proporcionales sobre los consumos, tributos progresivos sobre las ganancias arbitrariamente obtenidas, y tributos progresivos sobre las ganancias injustamente obtenidas en conjunción con tributos progresivos sobre ciertos tipos de consumos decadentes, imprudentes o extravagantes¹⁵. Los tributos directos sobre las riquezas tienen la función de redefinir la propiedad de los bienes, y buscan “corregir la distribución de riquezas de manera gradual y continua y prevenir las concentraciones de poder que constituyen un detrimento para el valor equitativo de las libertades políticas” (Rawls, 1971-1999: 245).

Según este argumento, es necesario un marco institucional justo sobre el cual poder evaluar la corrección moral de las interacciones particulares. Es decir, sin un contexto institucional justo que determine cómo deben conducirse las personas para tratarse como ciudadanos libres e iguales, no es posible determinar si un contrato particular es justo o no (Rawls, 1993: 269, Scheffler, 2006: 105). Tampoco es suficiente afirmar que una distribución *D* es justa porque *podría* ser el resultado de un

¹⁵ Estos tributos han sido analizados en otro trabajo. Véase: Fatauros, 2014.

procedimiento institucional equitativo. Por ejemplo, supongamos que como resultado de las interacciones individuales, la distribución logra un patrón de igualdad en las porciones de bienes sociales, i.e., las personas tienen asegurados aproximadamente similares conjuntos de cargas y beneficios. La idea de justicia procesal pura exige que el procedimiento haya sido *efectivamente* llevado a cabo y no simplemente que una distribución *pueda* ser el resultado de un procedimiento equitativo (Rawls, 1971-1999: 75). El único criterio relevante para evaluar el resultado es *puramente procesal* e independiente de la voluntad individual de los participantes.

Esto significa que la tarea de realizar la *JC* no es posible sin un mecanismo que sea independiente de las particulares transacciones voluntarias de los ciudadanos. De hecho, Rawls afirma que “*no existen reglas viables y factibles que sensatamente se pueda aplicar a los individuos y que puedan prevenir la erosión de la justicia contextual*” (Rawls, 1993: 267). Así por ejemplo, los efectos acumulados de multiplicidad de transacciones comerciales que en principio se realizan con total libertad y en condiciones equitativas, con el tiempo socavan las condiciones sociales en las que estas transacciones se consideraron justas. Incluso aunque nadie tenga la intención de producir este resultado negativo (Rawls, 1993: 266). Las tendencias y contingencias históricas pueden distorsionar las condiciones que se consideraban equitativas, a menos que exista algún mecanismo de autorregulación que mantenga la equidad del sistema.

En *Liberalismo Político*, Rawls presenta cuatro razones por las cuales la justicia es un asunto eminentemente institucional (Rawls, 1993: 266-269). Estas razones apoyan la idea de que la *JC* es imposible de asegurar sin un mecanismo que prescinda completamente de las intenciones de los ciudadanos y que no coloca bajo su responsabilidad individual el problema de la justicia. Una vez que presentemos estas consideraciones será evidente la razonabilidad de concebir el sistema de tributos como una cuestión puramente institucional donde la responsabilidad individual no juega ningún papel.

En primer lugar, no es posible evaluar la equidad de las transacciones particulares a menos que exista un contexto institucional adecuado (Rawls, 1993: 266). El marco institucional determina la base imponible, la graduación impositiva y la manera en que la obligación tributaria debe satisfacerse. En ausencia de instituciones, los ciudadanos no están en condiciones de conocer si propiedad privada está justificado o no. Básicamente, porque no están en condiciones de determinar si su porción de bienes satisface los requerimientos de la *Justicia como Equidad*. Esto implica que los ciudadanos deben cooperar voluntariamente para implementar un sistema de leyes que regule la adquisición y transmisión legítima de la propiedad privada de bienes. Un ciudadano de una sociedad bien ordenada por una concepción pública de justicia debe actuar para que se establezca un sistema de tributos que les permita cumplir sus obligaciones de mejorar la posición de los que están peor.

En segundo lugar, las acciones que son correctas en el interior de ese contexto institucional pueden producir efectos acumulativos que socavan la equidad del sistema (Rawls, 1993: 267). Es decir, no es necesario suponer que los individuos tienen mala intención o el objetivo de socavar el sistema. La acumulación dinástica de propiedades no necesariamente supone que los individuos más ricos tienen una intención o una actitud en contra de la justicia. La riqueza acumulada puede simplemente ser el resultado de contingencias históricas.

En tercer lugar, colocar en cabeza de los ciudadanos la obligación de preservar la *JC*, les exige una comprensión de fenómenos complejos que demanda considerable información (Rawls, 1993: 267-268). No es razonable exigirles que conozcan cuáles serán los efectos colectivos de sus acciones particulares, más cuando no es razonable que realicen este cálculo teniendo en cuenta sus obligaciones respecto de las generaciones futuras. Además, no es razonable colocar bajo la responsabilidad de cada ciudadano particular el objetivo de preservar las condiciones sociales y económicas que permita a los ciudadanos futuros seguir disfrutando de instituciones justas.

En cuarto lugar, es posible pensar en dos tipos de reglas sociales con diferentes funciones en una sociedad justa (Rawls, 1993: 268-269). Por un lado, para garantizar la transparencia y la buena fe en los arreglos particulares, los individuos deben conducirse de acuerdo a un sistema de reglas diseñadas para regular estas actividades: derecho contractual, derecho laboral, derecho comercial. Estas reglas regulan también el incumplimiento contractual, los quebrantos económicos y las condiciones de trabajo. Por otro lado, es necesario un contexto estructurado en instituciones que regulen la adquisición y transmisión de la propiedad privada, el sistema de partidos políticos y derecho electoral. Una parte importante del sistema de derecho que regula la propiedad privada de terrenos y de otros bienes que se utilizan como medios de producción, es regulada a través de los sistemas de derecho público, derecho administrativo y derecho tributario.

Todo esto lleva a considerar la importancia de las acciones particulares de los individuos en la preservación de las condiciones contextuales. A menos que exista un esquema de instituciones que, a la manera de un procedimiento de justicia puramente procedimental, funcione como un mecanismo de autorregulación y autoajuste, los individuos por sí mismos no pueden asegurar ni preservar la *JC*. Estas reglas mantienen las condiciones de equidad del sistema social en general.

Algunos autores conciben a las instituciones del derecho tributario al mismo nivel que las del derecho contractual (Murphy, 1998: 259-260, Kordana, 2005: 144 y ss). Liam Murphy afirma que la división institucional de sistemas legales es implausible porque no se determina claramente cuál es el dominio de aplicación de cada sistema. Ambos tipos de reglas institucionales se aplican a los individuos y, por lo tanto, los principios de justicia que regulan la estructura básica también regulan los sistemas de derecho contractual. En ambos dominios la conducta individual recibe el impacto de las reglas institucionales y en ambos casos dichas reglas deben satisfacer los principios de *Justicia como Equidad*. Kevin Kordana y David Tabachnick, afirman que cualquier subsistema de derecho privado en el que la propiedad privada

esté en juego, debe satisfacer los principios de *Justicia como Equidad* y, en particular, el principio de la diferencia. En mi opinión su interpretación de la teoría de justicia rawlsiana como una concepción que exige maximizar la porción de los que están peor (ubicándola en la misma posición que el Utilitarismo) en oposición a las concepciones “deontológicas” que defienden derechos pre-institucionales es inadecuada e implausible¹⁶. Aun sí tomásemos en cuenta sus argumentos, la réplica basada en la división institucional ha sido expuesta por Rawls y distingue el derecho público del derecho privado. Mientras que las instituciones del derecho público definen el contexto institucional que configura las condiciones sociales equitativas de una sociedad justa, las instituciones del derecho privado son utilizadas por los ciudadanos para regular sus asuntos comerciales y privados.¹⁷

El argumento de Murphy ha sido refutado por Samuel Scheffler, quien afirma que las reglas del sistema tributario tienen en cuenta una enorme cantidad de información y se refieren a complejas operaciones que difícilmente sería razonable exigir a los ciudadanos que apliquen en su vida cotidiana cuando toman una decisión comercial (Scheffler, 2006: 109, nota 3). Sería insensato colocar sobre los hombros de un ciudadano común la tarea de evaluar si la decisión de comprar un terreno para construir su casa mejora la posición de los que están peor o no. Lo que se exige de él es que cumpla con las obligaciones que le impone un esquema institucional justo. En particular deben contribuir económicamente al financiamiento del Estado cumpliendo con sus obligaciones tributarias. Scheffler no niega que los principios de justicia se apliquen a los ciudadanos, pero piensa que estos últimos se ven afectados de manera indirecta por el funcionamiento de las instituciones justas que regulan sus interacciones.

¹⁶ Los argumentos para sostener dicha interpretación han sido presentados en: Fatauros, 2014.

¹⁷ Los argumentos de Kordana y Tabachnick implican la imposibilidad de evaluar los diferentes subsistemas de derecho de acuerdo a los específicos objetivos que se fija para cada arreglo institucional. Sin embargo, no nos es posible seguir los argumentos más allá de los límites de este trabajo, porque de lo contrario deberíamos adentrarnos en el terreno del derecho privado. El argumento que sigue a continuación debería bastar para justificar la división moral institucional que propone Rawls.

3.2. Injusticia contextual como el principal problema de la equidad social

La noción de *JC* tiene implicancias provocadoras a nivel doméstico y a nivel internacional¹⁸. Dicha noción ofrece la posibilidad de reconstruir el principal problema de la justicia como la preservación de ciertas condiciones sociales *pre-institucionales* y no como un problema de diseño institucional.

Según este argumento, desarrollado por Miriam Ronzoni (Ronzoni, 2008, 2009), la exigencia de que la estructura básica de una sociedad justa satisfaga principios de justicia puede implicar que

(a) debemos determinar qué instituciones coercitivas forman parte de la estructura básica, y en consecuencia, configurar dichas instituciones para que satisfagan los principios de justicia.

O

(b) debemos comprender cuáles son las *condiciones sociales* que es necesario producir para que en una sociedad específica los principios de justicia estén satisfechos, y en consecuencia, establecer las instituciones instrumentalmente necesarias para reproducir dichas condiciones sociales (Ronzoni, 2008: 209, énfasis añadido).

Estas implicaciones son divergentes. Mientras que (a) exige determinar las *principales instituciones* que realizan la distribución de las cargas y beneficios de una sociedad justa, (b) exige averiguar cuáles son las *condiciones sociales* que permiten realizar la justicia distributiva (como sea que ella se logre). En (b) las instituciones sociales que conforman la estructura básica son instrumentalmente necesarias y por ello la propia estructura básica se convierte en una condición instrumental contingente, ya que las condiciones sociales podrían producirse por las acciones particulares de los individuos. Llamaré a éste el *Argumento de las Condiciones Sociales Pre-Institucionales*.

¹⁸ Véase: (Ronzoni, 2009, 2008)

Según Ronzoni, la implicación (a) es inadecuada porque presupone que las instituciones que constituyen la estructura básica de una sociedad justa deben ser iguales en todas las sociedades que satisfacen los principios de *Justicia como Equidad*. Dado que éste es un presupuesto inaceptable, Ronzoni sostiene que (a) debe rechazarse. En cambio (b) supone que las instituciones que conforman la estructura básica de una sociedad dependen de qué sea necesario para producir *condiciones sociales equitativas*.

De este modo, la función de la estructura básica es mantener condiciones sociales que permitan que las personas y otros actores puedan realizar acuerdos libremente y en condiciones equitativas. La necesidad de una estructura institucional se debe a la intensidad y complejidad de las interacciones sociales y económicas de la vida moderna (Ronzoni, 2009: 240). La estructura básica institucional es necesaria por los objetivos valiosos que se alcanzan mediante la imposición de un sistema de derecho público.

[Un sistema de derecho público consuetudinario (*common public law*)] no sólo busca proteger, asegurar y hacer cumplir ‘derechos naturales’, como en la tradicional teoría del contrato social lockeano, sino que también implementará *nuevos* requerimientos de justicia, en la forma de principios que *exigen un patrón distributivo*, con el fin de asegurar condiciones contextuales justas, constituyendo, de este modo, una estructura básica apropiada (Ronzoni, 2009: 237, énfasis en el original).

Sin dudas que el argumento es original, pero creo que es incorrecto porque se basa en una interpretación equivocada de lo que significa que la estructura básica asegure las condiciones de la *JC*. Dicha equivocación lleva a sostener que aplicar principios de justicia a la estructura básica consiste en algo que no es determinar un parámetro que las instituciones deben satisfacer. Por el contrario, aplicar principios a ciertas instituciones significa que ellas *deben producir* ciertas condiciones sociales que se juzgan equitativas. Para Ronzoni, estas condiciones sociales son las que justifican la existencia de una estructura institucional básica, pero a la vez determinan el parámetro de justicia procesal pura que se aplica a una sociedad justa. Mi argumento critica la idea de que las condiciones sociales equitativas constituyan el

principal problema de la justicia. Las condiciones sociales equitativas no son algo diferente de lo que producen las instituciones al instaurar derechos y obligaciones y distribuir cargas y beneficios.

La principal razón para rechazar la interpretación de la *JC* como condiciones sociales que aseguren contratos libres en condiciones equitativas es que es imposible determinar cuáles son estas condiciones sin apelar a instituciones que las configuren. Es decir, no hay *JC* sin estructura institucional. La *JC* es *definida y configurada* por las instituciones que proveen el marco adecuado para evaluar cualquier transacción comercial realizada por los ciudadanos de una sociedad justa. La concepción de *JC* de Ronzoni presupone que las instituciones sociales, políticas y económicas, por una parte, establecen los términos fundamentales de la cooperación social, pero que por otra parte, “coaccionan legalmente derechos y deberes que se cree que *preexisten* a la sociedad civil” (Ronzoni, 2009: 237). Es ciertamente falso que la concepción de *Justicia como Equidad* sea mejor que la concepción del libertarismo porque añade una protección institucional a la concepción lockeana del contrato social y a la concepción libertaria de los derechos morales pre-institucionales. Más bien lo que hace es concebir a la sociedad, a los ciudadanos y a las autoridades de un modo completamente diferente.

Además, el argumento que presenta Ronzoni afirma que la justicia procesal pura es una concepción que representa las condiciones *formales* en las que los contratos y arreglos particulares son libres y que determina cuáles son las circunstancias sociales equitativas en las que dichos acuerdos se alcanzan (Ronzoni, 2009: 238). Ella sostiene que dado que no se evalúa ni el contenido de dichos acuerdos ni sus resultados distributivos específicos, las condiciones de la justicia procesal pura se satisfacen. Sin embargo, esto es un error. Porque las condiciones de la justicia procesal pura expresan un mecanismo que efectivamente debe ser llevado adelante y cuya equidad se traslada al resultado. Esta noción de la justicia procedimental pura es exactamente lo que está ausente en el razonamiento de la *justicia contextual como condiciones sociales pre-institucionales*.

Ronzoni afirma que la concepción de condiciones sociales equitativas se satisface si las personas que contratan lo hacen bajo condiciones que exigen algo más que la mera ausencia de coacción y por lo tanto las partes contratantes tienen alguna libertad efectiva para rehusarse a firmar o para renegociar el contrato (Ronzoni, 2009: 239)¹⁹. A pesar de que es una concepción atractiva de libertad contractual, los principios de justicia como equidad no exigen que se produzca un patrón distributivo específico en el que las personas tengan la libertad de contratar o no. El patrón distributivo específico que exige la *Justicia como Equidad* es un tipo especial de relación social, a saber, la que se da entre ciudadanos libres e iguales que se tratan como participantes de una empresa cooperativa para el beneficio recíproco. La *JC* es relevante en las relaciones sociales que se producen entre ciudadanos que comparten instituciones sociales, políticas y económicas. El hecho de compartir estas instituciones es lo que les impone el deber de configurarlas de tal modo que aseguren que sin importar el contenido de sus transacciones particulares, los resultados, ni sus intenciones particulares, su relación social siempre será en calidad de *ciudadanos* libres e iguales.

En la concepción de Ronzoni está ausente la idea normativa de sociedad como empresa cooperativa, la idea de ciudadano como sujeto libre e igual, y la idea de reciprocidad que está expresada en el principio de la diferencia. Todos estos conceptos deben ser interpretados en una relación completa y no tomados aisladamente, porque son todos necesarios para producir una concepción simple y razonable de justicia²⁰.

¹⁹ Su concepción de lo que implica un acuerdo libre y equitativo es mucho más exigente. Ella incluye lo siguiente: las partes contratantes (1) disfrutan de condiciones materiales suficientemente adecuadas; y/o (2) tienen un rango de adecuado de opciones alternativas disponibles, y/o (3) tienen suficiente poder de negociación. La satisfacción de estas condiciones debe permitir (a) que la firma del contrato no sea la única opción razonable para sobrevivir o vivir en circunstancias socialmente aceptables y (b) cada uno tiene un poder razonable para renegociar los términos contractuales (Ronzoni, 2009: 239)

²⁰ “The notions of the basic structure, of the veil of ignorance, of a lexical order, of the least favoured position, as well as of pure procedural justice are all examples of this [simple concepts]. By themselves none of these could be expected to work, but properly put together they may serve well enough.” (Rawls, 1971-1999: 77). “Las nociones de estructura básica, velo de la ignorancia, orden lexicográfico, posición de los menos favorecidos así como también la de justicia procesal pura, son todas ejemplos

Ronzoni podría replicar que si se abandona el concepto de *JC* como condiciones sociales equitativas, la estructura básica se convierte en una herramienta inútil para evaluar las instituciones distributivas (Ronzoni, 2008: 212-213). Por ejemplo si no tomásemos en cuenta las condiciones sociales equitativas que las instituciones *deben* producir, no podríamos distinguir si es más justa una sociedad T en la que se gravan los salarios y una sociedad Z en la que se gravan los salarios, las rentas financieras y además las posiciones sociales que obtienen mejores salarios están condicionadas a una exigencia de productividad, a la vez que las demandas por incentivos económicos están limitadas. Su argumento afirma que es plausible juzgar la estructura básica de Z como más justa que la de T: “Podemos comparar las estructuras básicas de las sociedades T y Z porque las evaluamos a la luz de los contextos en los cuales ellas operan” (Ronzoni, 2009: 213).

En mi opinión, no es necesario aceptar su concepción de la *JC* como condiciones sociales equitativas para poder comparar las estructuras básicas de T y Z. Si se pueden comparar es porque la relevancia moral de la distribución realizada por las instituciones no solo se mide por la distribución de derechos y obligaciones, cargas y beneficios, sino por los efectos que a pesar de no ser establecidos por las instituciones son generados por las instituciones²¹. Como ha quedado establecido a partir del análisis del tipo de principios que componen la concepción de justicia rawlsiana, es posible evaluar las porciones distributivas que son determinadas por procedimientos equitativos por el patrón distributivo igualitario o prioritario que estos principios incorporan.

Por último, es importante tener en cuenta que la implementación de un esquema institucional que constituya una estructura destinada a configurar las condiciones en las que la sociedad se autorregula es uno de los mayores anhelos de los ciudadanos de una sociedad justa. No sólo porque los ciudadanos individualmente no

de... [conceptos simples]. Por sí mismos ninguno de éstos podría esperarse que funcione, pero articulados apropiadamente podrían funcionar suficientemente bien” (agregado y traducción propia).

²¹ Véase en el trabajo de Thomas Pogge el análisis entre efectos permitidos y producidos, y dentro de los producidos, entre aquellos efectos establecidos por las instituciones y aquellos generados por ellas (Pogge, 1989).

podrían cuidar que las transferencias no erosionen la *JC*, sino porque uno de sus intereses más importantes es vivir como ciudadanos que participan en la configuración y diseño de las instituciones de una sociedad bien ordenada. En este sentido, es importante remarcar que el establecimiento de tributos sobre las riquezas que tiende a promover la dispersión de la propiedad y a disminuir los niveles de desigualdad de una sociedad es también una forma de moldear el tipo de deseos y planes de vida que los ciudadanos creen que sería valioso perseguir (Rawls, 1971-1999: 229, 231). Esto es así incluso aunque de hecho no tengan esos deseos y esos planes de vida. El siguiente ejemplo nos ayudará a ilustrar este argumento.

Supongamos que las principales instituciones de su sociedad están ordenadas según principios de justicia que lo tratan a usted y a sus conciudadanos como sujetos libres e igualmente importantes. Usted cumple con sus obligaciones cívicas y en particular con sus obligaciones tributarias. Paga tributos sobre los ingresos, y también paga tributos sobre los consumos. Supongamos que la riqueza que acumula se incrementa de una manera tal que usted teme que esto pueda alejarlo de sus conciudadanos. Conoce el peligro que provoca la excesiva desigualdad económica y se preocupa por la creciente riqueza que está empezando a disfrutar y esto lo lleva a pensar cada vez más en qué hacer con ese dinero. ¿Debería invertirlo de tal modo que a la vez que le produzca beneficios a usted también mejore la situación de otras personas, en particular a los que están peor? ¿Por qué no donarlo y mejorar de manera directa la vida de otra persona que lo necesita?²² Mi posición es la siguiente: un ciudadano que cree en los principios de *Justicia como Equidad* debe obligarse a trabajar por la reforma de sus instituciones, de tal modo que independientemente de cuáles sean sus deseos y los deseos de sus conciudadanos, las instituciones tributarias operen de forma tal que su porción distributiva eventualmente se redistribuya o simplemente disminuya a partir del pago de tributos sobre la riqueza.

²² Algunos autores han cuestionado la idea de que los principios de justicia deban aplicarse sólo a las instituciones y afirman que también se deben aplicar a las acciones privadas que conforman la vida cotidiana. Sobre la cuestión de que los ciudadanos están obligados a realizar cualquier acción (institucional o no institucional) que promueva la justicia, véase: Murphy, 1998: 281-282, Cohen, 2000b.

Es en este sentido que usted, ciudadano de una sociedad bien ordenada que concibe a la sociedad como una práctica cooperativa valiosa, aboga por instituciones sociales económicas y políticas equitativas. En particular por instituciones tributarias que distribuyan las cargas equitativamente. Esto implica que usted pueda preocuparse por perseguir su concepción particular del bien, cualquiera que ésta sea, sin tener que considerar si su acción particular aumenta o disminuye la desigualdad relativa o si podría poner en peligro el efectivo ejercicio de las libertades básicas de sus conciudadanos. Usted debería defender la imposición de obligaciones institucionales tributarias que lo conviertan en un mejor ciudadano incluso a pesar de sus actuales intereses. De este modo, las instituciones modelan los “deseos y aspiraciones que los ciudadanos puedan llegar a tener” (Rawls, 1971-1999: 269) y usted apoya esta reforma porque la estructura básica de su sociedad busca “promover la virtud de la justicia y desestimula los deseos y aspiraciones incompatibles con ella” (Rawls, 1971-1999: 231).

4. Conclusiones

La teoría de la *Justicia como Equidad* propone una justificación de la desigualdad económica basada en el beneficio prioritario de la persona con la porción distributiva más pequeña. Aunque esa prioridad no implica imponer una obligación de productividad maximizadora, sí obliga a realizar una contribución para beneficiar *de alguna manera* a los que están peor. La obligación genérica de un ciudadano que es más rico que otros es que contribuya a preservar las instituciones justas y que cumpla con los requerimientos que éstas le imponen. Al contribuir económicamente con la recaudación fiscal de un Estado cuyas instituciones son justas, los ciudadanos están en condiciones de justificar el hecho de que tiene en su propiedad bienes que otros no tienen.

La *Igualdad de Recursos*, en cambio, no exige que la distribución de bienes mejore a los que están en la posición más baja, aunque en el caso del ciudadano que tienen riquezas arbitrariamente obtenidas, como es el caso de quienes reciben herencias, existe una obligación de contribuir económicamente para disminuir las

desigualdades de clase. Este argumento exige tributos sobre las herencias pero sólo como un mecanismo para que cada ciudadano pague el verdadero costo de sus recursos. Hemos evidenciado que la *Igualdad de Recursos* admite restricciones y limitaciones para evitar la explotación de ventajas inadecuadas pero no justifica la utilización de tributos para disminuir la desigualdad y/o dispersar la propiedad y las riquezas. Además, dado que los tributos sobre las herencias no garantizan igualdad de oportunidades ni de acceso a los recursos *ex ante*, su respuesta institucional es insuficientemente igualitaria.

En cuanto al último punto, el análisis de la importancia que tiene la idea de justicia procesal pura y de cómo se traduce en una exigencia que permita el reajuste gradual del sistema institucional nos permite mostrar: (a) cómo la *Justicia como Equidad* tiene un elemento radicalmente progresivo en la noción de justicia contextual; (b) que dicho elemento debe ser interpretado en conjunción con los demás elementos simples de la teoría de justicia rawlsiana. No es posible aislar la idea de justicia contextual y tratarla separada de la idea normativa de ciudadano libre e igual, ni de la idea de sociedad como empresa cooperativa para el beneficio mutuo. Básicamente porque coadyuvan a definir una concepción *razonable* de la justicia.

La idea de justicia contextual singulariza la exigencia de implementar mecanismos institucionales como los tributos sobre las riquezas a fin de evitar las desigualdades económicas profundas que pongan en peligro el ejercicio efectivo y valioso de las libertades políticas, la igualdad de las demás libertades básicas y de las equitativas oportunidades sociales. Por otra parte, hemos dejado aclarado que la idea de justicia en las condiciones contextuales no puede verse a la luz de una concepción *pre-institucional* de justicia que sería incompatible con la mayoría de los elementos de la teoría rawlsiana, fundamentalmente con la idea de que los principios de justicia se aplican a la estructura básica de una sociedad. Es esta estructura básica la que define y configura la justicia contextual y nos permite luego evaluar la justicia de las transacciones comerciales y arreglos particulares que realizan los ciudadanos.

Bibliografía

- Alstott, Anne L. "Equal Opportunity and Inheritance Taxation". *Harvard Law Review*, 2007, 469-542.
- Burley, Justine (Ed.). *Dworkin and His Critics : with replies by Dworkin* (Vol. 11). Malden, Mass.: Blackwell, 2004.
- Cohen, Gerald A. *If you're an Egalitarian, how come you're so rich?* Cambridge: Harvard University Press, 2000b.
- Cohen, Gerald A. *Rescuing Justice and Equality* (Hardcover ed.). London: Harvard University Press, 2008.
- Dworkin, Ronald. "What is Equality Part 3: The Place of Liberty". *Iowa L. Rev.*, 1987, 73, 1.
- Dworkin, Ronald. "¿Entran en conflicto la libertad y la igualdad?" *Barker, P.(comp.), Vivir iguales, Barcelona: Paidós*, 2000a, 57-80.
- Dworkin, Ronald. *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*. Cambridge Mass.: Harvard University Press, 2000b.
- Dworkin, Ronald. *Justice for Hedgehogs*. Cambridge, Mass - London, Engl.: Harvard University Press, 2011.
- Fatauros, Cristian A. *La Justicia Distributiva y La Relevancia Moral de la Suerte*. Tesis doctoral (Manuscrito). Universidad Nacional de Córdoba, 2014.
- Kordana, Kevin A. y Tabachnick, David H. "Taxation, the Private Law, and Distributive Justice". (Eds.) Ellen Frankel Paul, *et al, Taxation, Economic Prosperity and Distributive Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Murphy, Liam B. "Institutions and the Demands of Justice". *Philosophy & Public Affairs*, 1998a, 27(4), 251-291.
- Murphy, Liam B. "Institutions and the Demands of Justice". *Philosophy and Public Affairs*, 1998b 27(4), 251-291.
- Otsuka, Michael. "Luck, Insurance, and Equality". *Ethics*, 2002, 113(1), 40-54.
- Pogge, Thomas. *Realizing Rawls*. Ithaca [N.Y.]: Cornell University Press, 1989.

Rawls, John. *A Theory of Justice. Revised Edition*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1971-1999.

Rawls, John. *Political Liberalism* (Expanded ed.). New York: Columbia University Press, 1993.

Ronzoni, Miriam. "What Makes a Basic Structure Just?" *Res Publica*, 2008, 14(3), 203-218.

Ronzoni, Miriam. "The Global Order: A Case of Background Injustice? A Practice-Dependent Account". *Philosophy & Public Affairs*, 2009, 37(3), 229-256.

Scheffler, Samuel. "Is the basic structure basic?". (Ed.) Sypnowich, C. *The egalitarian conscience: essays in honour of GA Cohen*, 102-130, 2006.

Vallentyne, Peter. "Taxation, Redistribution and Property Rights". (Ed.) Marmor, A., *Routledge Companion to Philosophy of Law*, London-New York: Routledge, 2012.

White, Stuart. *The civic minimum: on the rights and obligations of economic citizenship*. New York: Oxford University Press, 2003.

El análisis de dos formas de desigualdad: la explotación y la discriminación.

The analysis of two forms of inequality: exploitation and discrimination.

Fernando Osvaldo Esteban *

Fecha de Recepción: 28 de marzo de 2014

Fecha de Aceptación: 26 de mayo de 2014

Resumen: *El artículo propone un análisis de la desigualdad social a partir de los conceptos de explotación y de discriminación; en otras palabras, se analiza la desigualdad de acceso final a los recursos y de acceso inicial a las oportunidades. El análisis pone de relieve que la explotación no es un fenómeno unitario, como ha supuesto habitualmente el marxismo, sino multidimensional. Asimismo, las desigualdades de género y etnia, pero también las desigualdades generacionales o la división entre ciudadanos y extranjeros, no son procesos aislados sino que pueden unificarse analíticamente mediante el concepto weberiano de discriminación. En suma, el resultado permite otorgar a los conceptos la operatividad necesaria para un análisis empírico de la desigualdad social.*

Palabras

clave: *Desigualdad; explotación; discriminación.*

* Investigador Adjunto (CONICET). Instituto de Investigaciones Gino Germani. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Buenos Aires. Pte. J. E. Uriburu 950, 6° (C1114AAD) Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. Correo electrónico: feresteban@yahoo.com
Este trabajo ha sido posible gracias a la financiación del CONICET. Proyecto de Investigación Plurianual 2011-2013 (PIP) N° 11420100100178.

Abstract: *The article proposes an analysis of social inequality from the concepts of exploitation and discrimination; in other words, we discussed the unequal end access to resources and initial access to opportunities. The analysis shows that the exploitation is not a unitary phenomenon, as commonly supposed by Marxism but multidimensional. In addition, gender and ethnicity inequalities, but also generational inequalities or division between citizens and aliens, are not isolated processes but can be analytically unified by the Weberian concept of discrimination. In summary, the result allows operating concepts for an empirical analysis of social inequality.*

Keywords: *Inequality; exploitation; discrimination.*

Introducción

Existen diferentes formas de desigualdad, tantas como patrones de medida que queramos adoptar, o como distintos tipos de recursos, bienes, derechos u oportunidades decidamos considerar. Pero podemos diferenciar dos grandes formas, muy heterogéneas entre sí y lo bastante homogéneas internamente como para que la distinción sea útil: la desigualdad en el acceso final a los denominados “bienes escasos”, o “económicos”, y la desigualdad en el acceso inicial a las oportunidades de alcanzar esos recursos (el empleo, la ciudadanía, el acceso a la propiedad...). La primera puede concebirse como equivalente a la desigualdad de riqueza, entendida ésta como la posesión de bienes materiales e inmateriales que poseen un valor económico y que, por ende, son susceptibles de ser valuados en términos monetarios; la segunda ha de entenderse como desigualdad de derechos o como desigualdad en la posibilidad de hacerlos efectivos. En todo caso, el de “desigualdad”, tanto si se refiere a los recursos como a las oportunidades, es un concepto comparativo. El intento de explicar el porqué de las desigualdades requiere la utilización de conceptos relacionales. En lo que concierne a las desigualdades de riqueza, este paso se da habitualmente con el concepto de explotación; en relación con la desigualdad de oportunidades, el concepto más ampliamente aceptado suele ser el de discriminación.

El objetivo general de este trabajo es demostrar que la explotación y la discriminación, tal como normalmente son entendidas por la teoría sociológica, o por sectores importantes de la misma, son formas radicalmente distintas de desigualdad, que obedecen a mecanismos diferentes, algo que intuitivamente podría aceptarse con cierta facilidad, pero que se olvida a menudo o al menos se deja en un segundo plano, cuando, por ejemplo, se ponen una al lado de otra, sin mayor especificación, las desigualdades “de clase y de género”, e incluso “de clase, género y etnia”. En términos específicos, discutiremos a lo largo de este trabajo, por un lado, que la explotación no es un fenómeno unitario, como ha supuesto Marx, sino claramente multidimensional, mientras, por otro, que los fenómenos que normalmente consideramos de discriminación, típicamente las desigualdades de género y étnicas, pero también otros que no siempre son calificados de esta forma, como las desigualdades de carácter generacional o la divisoria entre ciudadanos y extranjeros, tienen en común bastante más de lo que se les supone. Lo primero requiere descomponer analíticamente el concepto de explotación, aun manteniendo el hilo conductor que une todas sus formas; lo segundo, unificar conceptos inicialmente dispersos, como los de género y etnia, dentro de algún concepto más general y generalizable a otros fenómenos, concretamente a las desigualdades generacionales y a las comunitarias (divisoria entre ciudadanos y extranjeros).

El texto está dividido en tres apartados. En el primero se expone un “estado del arte” sobre lo que han significado los conceptos de explotación y discriminación para Marx y Weber, y sus seguidores contemporáneos. En el segundo, se profundiza en el concepto de explotación distinguiendo analíticamente dos formas del fenómeno: como intercambio desigual y como extracción del excedente. En el tercer y último apartado se discute el concepto de discriminación, identificando dos tipos según se refiera a sociedades abiertas o a sociedades cerradas: el primero lo denominaremos discriminación relativa y el segundo discriminación absoluta.

Dos formas de desigualdad: la explotación y la discriminación

Las tradiciones sociológicas marxista y weberiana han sostenido y alimentado enfoques muy distintos de la desigualdad, cada uno de ellos lo bastante cerrado en sí mismo como para permitir la elaboración de un aparato conceptual amplio y denso, pero no lo suficiente como para dar respuesta a los problemas planteados por el otro.

Para Marx, el problema de la desigualdad es el problema de la explotación². El capitalismo es un sistema basado en la explotación. Los obreros están obligados a vender su fuerza de trabajo al capital a cambio de un salario; el contrato laboral a su vez concede al capitalista “el derecho” de consumir dicha fuerza de trabajo más allá de su coste de reproducción en un proceso productivo que crea por tanto plusvalor (trabajo impago), permitiendo la valorización constante y la acumulación del capital. La explotación para Marx es así no sólo un proceso de transferencia de plusvalor sino también de extracción y apropiación directas del mismo en el punto de producción. Ello es lo que permite a Marx calificar al capital de “relación coactiva” que impone a la clase obrera la ejecución de más trabajo del que prescribe el estrecho ámbito de sus necesidades vitales (Marx, 2008, Libro I, vol. 1:376). En suma, la explotación puede contemplarse entonces como extracción de excedente, cualquiera que sea la forma que éste tome, plusvalor (o en su defecto plusvalía, trabajo excedente, trabajo no pagado, plusproducto o simplemente excedente) en el capitalismo, o trabajo esclavo, corvea, impuesto en especie, etc., en las formas precapitalistas. Enseguida tendremos la ocasión de cuestionar esta definición restrictiva de la explotación.

²Podría decirse que esta afirmación es válida para una gran parte del marxismo. Como sostiene Anderson (1979:64-67), una de las “desviaciones” del grueso del “marxismo occidental” fue la desviación hacia la filosofía, fundamentalmente hacia la estética y la teoría del conocimiento, en detrimento de investigación teórica y empírica en ciencias sociales. Ello explica la falta de atención sobre otras formas de desigualdad que no estuviera basada en la explotación. Fue recién las últimas décadas del S.XX, cuando el autodenominado “marxismo analíticamente sofisticado” emprendió un enorme esfuerzo para formalizar la teoría de la explotación y las clases mediante la asimilación y aplicación de nuevos (y sofisticados) instrumentos analíticos. Nos referimos a las obras de J. Roemer y E.O. Wright, entre las más destacadas.

Por otra parte, Weber, puso en el centro de su análisis de las clases y otras formas de desigualdad las oportunidades vitales (*Lebenschancen*) y las oportunidades económicas (*ökonomische Chancen*), y consideró como uno de los principales mecanismos de desigualdad el de la exclusión de ciertos grupos de la competencia por determinadas oportunidades económicas³. Al contrario que Marx, tuvo la precaución de presentar su tipología de las formas de cierre social al margen de cualquier valoración moral, en contraste con la clara indignación de Marx ante la explotación capitalista.

Sin embargo, y a pesar de las reticencias del “maestro”, los neoweberianos no han podido mantenerse alejados por mucho tiempo de un término con tan fuerte carga normativa, política y moral como el de “explotación”. La teoría sociológica neoweberiana intentó fundir en un concepto único, aunque laxo, la extracción de excedente y la desigualdad en las oportunidades vitales. Por ejemplo Giddens(1979), definió directamente la explotación como desigualdad de oportunidades de vida, y Parkin (1984), subsumió la explotación con la discriminación sexual o étnica dentro del capítulo más general del “cierre social”. En otros términos, si bien los neoweberianos no eludieron la explotación, tampoco le otorgaron un lugar predominante junto a otras formas de desigualdad social.

³ “Una forma frecuente de condicionalidad económica que se encuentra en todas las clases de comunidad es creada por la competencia por las probabilidades [entiéndase oportunidades] económicas (Chancen), como las supuestas por los cargos públicos, la clientela, los puestos de trabajo, etc. El número creciente de los que compiten en comparación con las posibilidades adquisitivas acrecienta el interés de los partícipes de limitar su número de algún modo. La forma como esto suele ocurrir es que se tome algún carácter exteriormente comprobable de los competidores (reales o potenciales), por ejemplo la raza, la religión, el idioma, el lugar de nacimiento, la clase social, el domicilio, etc., para basar sobre él la exclusión. [...] Este proceso de ‘cierre’ de una comunidad, como lo llamaremos [...]. [...] En todos estos casos encontramos como fuerza impulsora la tendencia al monopolio de determinadas probabilidades [oportunidades], por regla general de carácter económico. [...] Su finalidad está en cerrar en alguna medida a los de afuera las probabilidades [oportunidades] (sociales y económicas) que están en juego.” (Weber, 1977: 276)

Giddens intentó conciliar la generalidad de la idea weberiana de las oportunidades vitales, no con la teoría marxiana del plusvalor, o de la explotación, del trabajo por el capital, sino con su teoría juvenil de la alienación, ya que, entendida ésta de la manera más general como la separación entre el trabajador y el producto de su trabajo, se convierte en una reproducción radical de la primera. Efectivamente, producto del trabajo social son las oportunidades sociales, de modo que puede tomarse a Weber para afinar sobre el objeto de la teoría de la alienación de Marx o a Marx para afinar sobre el sujeto del concepto de oportunidades vitales que maneja Weber. En consecuencia, puede definirse la explotación como “cualquier forma socialmente condicionada de producción asimétrica de oportunidades vitales”(Giddens, 1979: 150)⁴.

Parkin propone una definición similar, aunque empleando a fondo el concepto de cierre social de Weber, que desarrolla por su cuenta de un modo interesante y problemático a la vez en el que, lamentablemente, no podemos detenernos aquí. Según el autor, “los esfuerzos colectivos de un grupo social dirigidos contra otro para privarlo del acceso a ciertas recompensas y oportunidades [...] pueden interpretarse como esencialmente explotadores aunque no se trate de una extracción de plusvalía derivada del uso de la propiedad” (Parkin, 1984: 72)⁵. En consecuencia, aquí entran potencialmente todas las formas de discriminación posibles. De hecho, lo que encajaría sólo con alguna dificultad es precisamente la extracción de plusvalor. No obstante, Parkin considera esta redefinición como una ampliación del concepto marxiano de explotación.

⁴ “Las ‘oportunidades vitales’ —añade— pueden entenderse aquí como las oportunidades que un individuo tiene de participar de ‘bienes’ culturales o económicos creados socialmente que existen típicamente en cualquier sociedad dada.” (Giddens, 1979: 150).

⁵ Y especifica que, entre estos esfuerzos, se encuentran “los de un grupo de obreros contra otro”. En general, “las relaciones de dominio y subordinación entre la burguesía y el proletariado, los protestantes y los católicos, los blancos y los negros, los hombres y las mujeres, etc., se pueden considerar como de explotación en un sentido neoweberiano.” (Parkin, 1984: 72)

El marxismo, por su parte, ha tenido una escasa comprensión ante todas las formas de desigualdad distintas de la explotación. La salida tradicional ha consistido en ignorarlas, como sucede con la obra de Poulantzas (1974) o la primera obra de Wright (1983), dos casos en los que se combinan el intento de expandir la teoría de clases hasta dar cuenta del conjunto de la sociedad, con la ausencia de referencia a la discriminación de género o étnica. Pero incluso el propio Marx, como es sabido, no estuvo muy afortunado en el tratamiento de estas formas de desigualdad: trivializó el movimiento de liberación de la mujer (Marx y Engels, 1959:228, 260-262), contempló con escasa simpatía los movimientos de liberación nacional⁶, y vio en las divisiones étnicas, sobre todo, una forma de división de la clase obrera⁷. Este último enfoque ha sido la otra opción predominante en el marxismo: las divisiones de género o étnicas tendieron a interpretarse, sobre todo, como formas de división de los trabajadores⁸.

Por otra parte, sin embargo, el marxismo se ha visto llevado a aceptar la problemática de la desigualdad de oportunidades, y lo ha hecho hasta de buen grado, como un corolario de la división de la sociedad en clases que vendría a reforzar la relevancia y la centralidad de éstas: se trata, ni más ni menos, que de la problemática

⁶ Pese a su reconocimiento del contenido progresista de los procesos de liberación nacional, Marx y Engels no apoyaron automáticamente todo movimiento de pueblos oprimidos. En la visión dialéctica de la historia, los avances parciales quedan subordinados al desenlace global y final que es la apertura al socialismo. Una exhaustiva sistematización del tema de la liberación nacional se encuentra en Boersner (1983).

⁷ Por ejemplo, en el Manifiesto Comunista Marx y Engels caracterizaron a las sociedades pre capitalistas (en particular, China) como parte de las naciones "más bárbaras", las cuales estaban destinadas a ser invadidas y modernizada a la fuerza por el nuevo y dinámico sistema social que era el capitalismo. En los artículos escritos para la *New York Tribune* en 1853, Marx extendió esa perspectiva a la India. Cantó las loas de lo que veía como una expresión del carácter progresista del colonialismo británico frente a la India de las castas y a su orden social tradicional "inamovible". Sostenía, además, que las relaciones sociales comunitarias y la propiedad comunal en el campo aportaban una base sólida al "despotismo oriental". Un estudio en profundidad de la obra marxiana sobre la etnicidad puede encontrarse en Anderson (2010)

⁸ Dos ejemplos, por lo demás muy interesantes, son Stone (1974) para las relaciones étnicas, Saffioti (1978) para las relaciones de género, y Gordon, Edwards y Reich (1988) para ambas.

de la “reproducción social”, es decir, de la herencia de la posición o la pertenencia de clase, el contrapunto marxista a la creencia funcionalista en la movilidad social⁹. Las clases, naturalmente, aparecen como una realidad más nítida si, en vez de construirse desde cero a cada generación, se reproducen y perpetúan a través de las generaciones, o sea, si se consideran como grupos estables en una sociedad cerrada que si se contemplan como agregados transitorios en una sociedad abierta. Esto ha conducido al marxismo a la paradoja de dar gran importancia a la adscripción en la estructura de clases, que en realidad es un aspecto secundario de ésta, mientras se le negaba o simplemente se ignoraba en la estructura de las relaciones de género o étnicas, o sea, allá donde constituye el aspecto primario y esencial.

Sostenemos aquí que una teoría de las desigualdades debería abarcar dos objetivos: por un lado, abarcar todas las distintas formas de desigualdad, al menos las generalmente consideradas como más importantes; por otro, comprender cada una de ellas en su especificidad. Debe ser, pues, a la vez comprensiva y específica. En este sentido, el marxismo, que ha dado fuerza a la idea de explotación, ha sido claramente incapaz de ofrecer un tratamiento teórico adecuado de las desigualdades de género o étnicas; en general fueron consideradas como residuos de formas sociales anteriores o epifenómeno de las relaciones de explotación entre las clases. Por otra parte, los neoweberianos proponen conceptos que, si bien rescatan de la preterición a formas de desigualdad que pueden ser tan graves como la explotación o más, luego las subsumen en un cajón de sastre nada preciso.

⁹La creencia en la movilidad asocial es esencial en la concepción funcionalista de la estructura social. Esta concepción sostiene que 1) la sociedad industrial supone un decisivo aumento de las tasas de movilidad social respecto a las sociedades preindustriales; 2) predomina la movilidad ascendente sobre la descendente; 3) las oportunidades de movilidad tienden a igualarse para todos; y 4) las tasas de movilidad y el grado de igualdad de oportunidades tienden a aumentar con el tiempo (Kerbo, 2003:157). Durante las tres décadas de crecimiento económico y transformación social que siguió a la Segunda Guerra Mundial, esta línea de argumentos sustentaron una visión de la sociedad como un todo orgánico y ordenado en el que la movilidad social sería la expresión del “logro” por sobre las características “adscriptivas” de los individuos. Este monolitismo se desmorona tras el VII Congreso Mundial de Sociología de Varna (Bulgaria, 1970) a partir del cual se puede encontrar una división esencial (y antagónica) entre dos representaciones de la estructura social: el modelo de estratificación desarrollado por el funcionalismo (sobre todo el norteamericano) y el modelo de estructura de clase, tal como había sido desarrollado por Marx y Bakunin, entre otros.

En términos generales, puede decirse que no existe en nuestras sociedades relación de producción alguna que vincule como tales a las mujeres con los hombres, a los individuos pertenecientes a una etnia dominada con los de la etnia dominante, a los extranjeros con los nacionales o a los jóvenes y a los mayores con los adultos de edad intermedia. Por consiguiente, no puede haber entre ellos, sobre la mera base de dichas características, una relación de explotación en sentido estricto. Lo que define la situación de los grupos discriminados en cada una de estas relaciones (de género, étnicas, comunitarias o generacionales) es el hecho de ser, en distintos grados, excluidos o postergados en el acceso a la propiedad, a la cualificación y a la autoridad, es decir, a las "posesiones" necesarias para no pertenecer a una u otra clase explotada, o para formar parte de una u otra clase explotadora. Se trata, en suma, de grupos con oportunidades económicas diferentes.

Las relaciones mencionadas no son por sí mismas relaciones de explotación, sino que pueden designarse como relaciones de discriminación. Se pueden, justamente, distinguir de otras y agrupar entre sí bajo un mismo y único epígrafe aquellas formas de desigualdad que se asocian a rasgos adscriptivos. Pero estos actúan, tal como los estamos ahora contemplando, no para dar lugar a un sistema cerrado de posiciones de clase, estatus o funciones igualmente adscritos, sino tan sólo influyendo fuertemente en las oportunidades de los distintos individuos de adquirir o acceder a uno u otro estatus, posición de clase o función dentro de un sistema abierto. En definitiva, esos rasgos dan lugar a pretensiones y probabilidades con respecto a las posiciones disponibles.

Para entender por qué los rasgos adscriptivos pueden convertirse en instrumentos de cierre social, vale la pena recordar ahora las definiciones de "situación estamental" y "estamento" de Weber (1977: I., 245, 246):

Se llama *situación estamental* a una pretensión, típicamente efectiva, de privilegios positivos o negativos en la *consideración social* [...].

Estamento se llama a un conjunto de hombres que, dentro de una asociación, reclaman de un modo efectivo a) una consideración estamental exclusiva —y eventualmente también b) un monopolio exclusivo de carácter estamental.

Las personas nacen con distinto sexo, pertenecen a diferentes razas, hablan diversos idiomas, proceden de naciones varias, practican religiones diversas y pasan por sucesivos tramos del ciclo de vida, pero lo que convierte a las diferencias en torno a cada una de esas variables en algo más que diferencias naturales o puramente culturales es el hecho de que sobre ellas se fundamentan pretensiones distintas, típicamente efectivas, de acceso tanto a la consideración social como, sobre todo, a la exclusividad o, cuando menos, a la preferencia a la hora de ocupar las posiciones y desempeñar las funciones sociales más deseables. Esto es justamente lo que llamaremos, de momento, “discriminación”.

En lugar de “estamentos”, denominaremos categorías a los grupos humanos definidos en torno a las relaciones de discriminación. Lo esencial aquí es la idea asociada de jerarquía, que sin embargo no está referida a ninguna estructura concreta. Puede decirse que se trata de una jerarquía previa a la incorporación de la persona a la sociedad. Si la clase social es un resultado, la categoría social es un punto de partida. El término conviene también a nuestro propósito por su ambigüedad, ya que se refiere a la vez a grupos o agregados reales y a construcciones previas del entendimiento; encaja así con la realidad dual del género, la etnia o la generación, que por un lado designan diferencias sociales, materiales o biológicas, mientras que por otro evocan constructos ideológicos que pueden carecer de algún fundamento. Por lo demás, el significado habitual del término “categoría” cuando se aplica a los individuos (“categoría moral” o “personal”, etc.) subraya un sentido expresivo, de identidad individual, que sería deseable conservar, pues ésa es la creencia que normalmente acompaña a los estereotipos sobre las características adscriptivas¹⁰.

¹⁰ Por supuesto, éste no es el primer intento de reunir a los grupos definidos por características étnicas, por la edad o por el sexo bajo un epígrafe común, pero común

La Tabla 1 resume esquemáticamente las diferencias entre los conceptos de explotación y discriminación. En primer término, una diferencia esencial, muy acertadamente señalada por autores como Parkin¹¹ y Hartmann (1979), es que la explotación es una relación entre posiciones sociales, con independencia de quién las ocupe, mientras que la discriminación es una relación entre individuos de carne y hueso, con independencia de qué posición ocupen y antes de que la ocupen. En función de ello designaremos también de forma distinta a los agregados de personas definidos dentro de cada una de esas relaciones: clases en el caso de la explotación y categorías en el caso de la discriminación. La relación entre categoría y clase consiste en que la pertenencia a una u otra categoría, independiente de la voluntad del individuo y vinculada al nacimiento o al curso inexorable de la vida, determina o limita las oportunidades de acceder a (o permanecer en) una u otra clase social.

La discriminación puede tener consecuencias mucho más significativas para la desigualdad que la explotación, tanto por cómo se traducen en desiguales oportunidades de vida cuanto por la forma en que afecta a la dignidad personal, bien sea por el hecho de estar ligadas a rasgos intrínsecos a la persona, como el sexo y la edad, bien por estarlo a su cultura, como la etnia. En principio, al menos, la explotación es un fenómeno eminentemente segmentario, puramente económico, que tiene como condición la incorporación a la producción o al cambio, lo que significa que atañe de modo directo a sólo un número limitado de personas y en aspectos

sólo a ellos, que los diferencie de las clases o de cualesquiera otros colectivos sociales. Los norteamericanos han extendido el concepto de "minoría", empleado originalmente sólo para los grupos étnicos minoritarios, a las mujeres, a los ancianos y a los grupos homosexuales y otros. En sentido, vale la pena destacar de entre todos los demás, por su mayor alcance, los trabajos de Lenski (1966) y Parkin (1984).

¹¹ Criticando a Poulantzas, Parkin escribe: "Nociones como por ejemplo la de modo de producción basan precisamente su poder explicativo en su indiferencia hacia la naturaleza de ese material humano cuyas actividades están estructuralmente determinadas. [...] Cuestiones como la composición étnica de la fuerza de trabajo suponen [para el marxismo] un entorpecimiento del análisis al derivar la atención hacia las cualidades de los actores sociales, lo que significa una concepción diametralmente opuesta a la noción de agentes humanos en tanto que *Träger* o encarnación de las fuerzas del sistema." (Parkin, 1984: 61)

limitados de su existencia. En cambio, la discriminación es un fenómeno exhaustivo, para el que basta con tener la suerte, buena o mala, de haber nacido con una característica dada en una sociedad dada, o de haberla adquirido debido al mero paso del tiempo, de manera que para bien o para mal afecta directamente a todos, y es un fenómeno invasivo, ubicuo, en el sentido de que alcanza a todas las esferas de la vida social y a todas las facetas de la persona.

En ese sentido, la visibilidad individual de la pertenencia a una categoría social es muy alta, por no decir absoluta, mientras que la de la pertenencia a una clase es, comparativamente, muy baja. Cualquiera puede disimular fácilmente y con algún éxito su clase social, pero no es posible disimular la mayoría de los rasgos étnicos ni, por supuesto, el sexo o la edad. Paradójicamente, en cambio, la visibilidad, la presencia y el peso del grupo-clase han sido normalmente mayores, en cuanto agente social, que las del grupo-categoría, al menos si tomamos como ámbito de observación el siglo XX.

Por otra parte, en las relaciones de explotación se puede ser, naturalmente, explotador o explotado, pero también se puede no ser ni lo uno ni lo otro, o se puede serlo moderadamente (es una jerarquía, por decirlo así, cuasi gradual), mientras que en las relaciones de discriminación sólo se puede formar parte del grupo positivamente discriminado o del negativamente discriminado, sin posibilidades intermedias de ningún tipo (es una jerarquía, en ese sentido limitado, discreta, en cierto sentido dicotómica: una vez que existe discriminación, se está en ventaja o en desventaja, si bien pueden darse muchos grados tanto de una como de otra; y se pertenece a la parte aventajada o a la desaventajada). Prácticamente en cualquier sistema de clases pueden señalarse clases medias, pero es harto difícil e incluso imposible, según los casos, encontrar categorías o estamentos intermedios en los sistemas de discriminación.

Finalmente, las fronteras de las clases son, en principio, abiertas. No existe ningún obstáculo que impida acceder a una clase o abandonarla. En este sentido, son agregados humanos abiertos, la pertenencia a ellos es adquirida y hay movilidad a

través de sus fronteras. Las categorías, por el contrario, son cerradas, adscriptivas y sin movilidad individual.

Tabla 1. Resumen de características diferenciales de los conceptos de explotación y discriminación.

	Explotación	Discriminación
Concepto de explotación	Marxiano	(neo)Weberiano
Consistente en	Apropiación de excedente o intercambio desigual	Desigualdad en las oportunidades vitales
Visibilidad de la relación	Baja	Alta
Elementos relacionados	Posiciones	Individuos
Grupos que origina	Clases	Categorías
Visibilidad de los grupos	Alta	Baja
Base y ámbito	Estrictamente económicos	Económicos y extra-económicos
Desigualdad Jerarquía	Condiciona, segmentaria Semi-gradual	Exhaustiva, ubicua Discreta
Acción predominante Elemento primordial	Instrumental, económica Interés	Expresiva, cultural Identidad
Fronteras	Abiertas	Cerradas
Pertenencia	Adquirida	Adscrita
Movilidad	Presente	Ausente

Fuente: elaboración propia

La explotación: intercambio desigual y extracción de excedente

En términos generales, la explotación ha sido definida habitualmente de dos formas: como apropiación de excedente o como intercambio desigual, según tenga lugar en la producción o en la circulación. De manera general podríamos definirla como la relación por la cual un individuo o grupo se apropia de los recursos o la riqueza poseídos o producidos por otro individuo o grupo, sin una contrapartida equivalente. Sus mecanismos habituales son hoy el intercambio y la producción asociada, aunque se han necesitado milenios de historia para que éstos sustituyeran a la violencia. La idea de explotación depende estrictamente de la de valor, pues para

poder decir que existe en un sentido o en otro, debemos poder afirmar que recibe más, menos o lo mismo que da. Esto resulta sencillo cuando lo que se da y lo que se recibe son de la misma naturaleza, pero tanto el intercambio como la producción existen y se generalizan justamente porque se desea recibir algo de otra naturaleza que lo que se da o elaborar un producto de naturaleza distinta que la de los factores. Entonces, para interrogarse sobre la existencia de explotación es necesario referirla a un criterio de valor común, objetivo, que permita “sumar peras con manzanas”¹². Pero este problema excede el propósito de este artículo.

El intercambio desigual es una definición más sencilla. En general, podemos decir que se da explotación, a través de una relación de intercambio desigual, siempre que un individuo recibe más o menos de lo que da y supuesto que la relación se limite, como relación económica, a ese dar y recibir. De manera más general, se aplica a todas las transacciones en que, sin producirse en ellas mismas nada nuevo, es posible comparar lo que se da con lo que se recibe para cualquier participante¹³.

Una diferencia importante entre el estado y el mercado como mecanismos de distribución de recursos económicos es que en el segundo pueden singularizarse todas y cada una de las transacciones¹⁴, e interrogarse por tanto sobre su carácter o no de intercambios (compras, ventas, incluidos por supuesto los créditos, alquileres, etc.), pero en el primero sólo pueden singularizarse globalmente las relaciones de cada

¹² “Una concepción objetiva del valor es aquella que determina el valor de un objeto según y en proporción a la cantidad de alguna variable natural y empírica presente en él” (Steiner, 1987: 135).

¹³ Formalmente podría aplicarse también al caso de las donaciones, si bien esto carecería de sentido sustantivo, ya que en el circuito de las donaciones no se pretende la equivalencia entre ellas, sino la similitud en la disposición que se supone tras ellas. En el circuito de las donaciones está claramente presente la idea de reciprocidad, pero atemperada por la consideración de la posible asimetría entre los implicados (padre e hijo, el que necesita en un momento dado y el que no, etc.). Sobre la complejidad del regalo, véase la larga discusión en torno al don (Mauss, 1954).

¹⁴ La literatura identifica diversas figuras sociales para la movilización, la producción y la distribución de los recursos llamados a satisfacer las necesidades humanas. La mayoría de estas figuras han sido agrupadas bajo cuatro grandes epígrafes: grupos domésticos (hogares), comunidades políticas (estados), mercados y organizaciones. En este caso, la mención explícita a estado y mercado obedece a que son formas universalmente comprensivas.

individuo. Se nos queda pequeña, entonces, la definición de este tipo de explotación como “intercambio desigual”. A falta de otro mejor, emplearemos el concepto de transacción asimétrica, entendiendo por transacción tanto el intercambio en el mercado como la asignación por el estado¹⁵ y por asimetría, obviamente, la ventaja para una de las partes.

Hay que subrayar que, en todo caso, hasta el momento no hemos hecho intervenir a la producción. Esto significa que la suma total de valores, como la de bienes materiales, siempre es la misma, aunque cambien constantemente de manos y, al hacerlo, puedan hacer variar las proporciones en las que se encuentran en las de unos individuos u otros, lo que equivale a decir que unos individuos exploten a los otros. Pero también significa que las relaciones de equivalencia tienen que establecerse necesariamente en valor no en términos físicos, ya que el cambio sólo puede surgir y generalizarse donde los individuos poseen bienes diferentes, que no necesariamente necesitan consumir ellos mismos, necesitan los que poseen otros y puede establecerse una relación de equivalencia entre ambos.

El hecho del intercambio desigual puede y debe ser aislado por entero de la circunstancia de que cada participante trabaje o no. La insistencia de Marx en que en el modo de producción capitalista la explotación es la explotación del trabajo no debería impedir a quienes parten de esa idea aceptar que, fuera de dicho modo de producción, no tiene por qué ser así. Sin embargo, la gran mayoría tienden a no aceptarlo. Para Wright (1989: 8), por ejemplo, sólo puede haber explotación si “el bienestar del rico depende del esfuerzo del pobre”. Para Van Parijs (1987: 113), otro estudioso del problema, es parte de la definición misma de la explotación que sólo los

¹⁵ El uso del término “transacción” para referirse tanto a los intercambios mercantiles como a los organizativos, es decir, para abarcar un ámbito más amplio que el del intercambio, ya ha sido propuesto por Commons y algunos de sus seguidores, en particular Williamson (1975), en su intento de generalizar la aplicación de la lógica de mercado al interior de las organizaciones. No obstante, aquí no nos referimos a cualquier forma de relación económica, sino a las que entran dentro del ámbito de la circulación, en cuanto parte de la distribución. No incluye ni supone directamente, por tanto, la producción.

trabajadores pueden ser objeto de ella¹⁶. Para Cohen (1978: 82), la explotación significa que “el productor es forzado a realizar trabajo excedente”. *E così vía*. La generalización de lo que es básica o típicamente válido para el modo de producción capitalista a cualquier sociedad de las que taquigráficamente llamamos “capitalistas” no pasa de ser una metonimia, es decir, una proyección abusiva de las cualidades de la parte sobre el todo. Marx postuló y argumentó que el capital explota al trabajo en el proceso de producción. Es cierto que, en su visión de la dinámica histórica, el modo de producción capitalista se presentaba como capaz de llegar a absorber la práctica totalidad de la sociedad, o de la economía, o al menos de la economía pública (no doméstica). Sin embargo, Marx no tuvo ningún empacho en considerar la explotación del productor a través del mercado, aunque la creyera secundaria respecto de la explotación del trabajo asalariado. Por supuesto, en el caso de la industria domiciliaria, una figura de transición entre la pequeña producción mercantil y la gran producción capitalista¹⁷, pero también en el de la pequeña producción campesina¹⁸.

¹⁶ “Para empezar, el requisito de que (a) sólo los trabajadores [*workers*] pueden ser explotados dicta que las contribuciones tengan que medirse en términos de trabajo [*labour*], o al menos en términos de una variable en la que no se pueda puntuar por encima de cero sin realizar ningún trabajo [*work*] (esfuerzo de trabajo, sudor secretado al trabajar, etc.). Si se eligiera otra medida de valor, podría concebirse que alguien que no trabajase en absoluto presentara un balance excedentario y, por tanto, fuera explotado. Esto sugiere la siguiente formulación general: el individuo A es un explotador si la contribución en trabajo [*labour*] de A (medida de algún modo) es menos que proporcional a los ingresos de A (medidos de algún modo)” (Van Parijs, 1987: 116).

¹⁷A modo de ejemplos: “Esa explotación es más desvergonzada en la llamada industria domiciliaria que en la manufactura, [...]” (Marx, 1981: II, 2, 562). “Paso ahora a la llamada *industria domiciliaria*. Para formarse una idea de esta *esfera capitalista de explotación* [...]” (Marx, 1981: II, 2, 567).

¹⁸Así, por ejemplo, al referirse a “la lucha contra las formas secundarias de explotación capitalista —la lucha del campesino contra la usura y las hipotecas, de la pequeña burguesía contra el mayorista, el banquero y el fabricante [...]” (Marx, 1980:112) O, de nuevo refiriéndose a los campesinos franceses: “La posición de los campesinos franceses, después de que la República haya añadido nuevas cargas a las viejas, es comprensible. Es evidente que su explotación difiere sólo en la *forma* de la del proletariado industrial. El explotador es el mismo: *el capital*. Los capitalistas individuales explotan a los campesinos individuales mediante la hipoteca y la usura;

El marxismo post-Marx, en cambio, ha necesitado un siglo para llegar a reconocer que los pequeños productores pueden ser explotados a través del mercado.

En realidad, la exigencia de que el explotado sea trabajador no es más que el enésimo peldaño de una larga resistencia a apartarse de una interpretación del marxismo más estrecha que ortodoxa. Sin embargo, cuando se afirma que sólo los trabajadores pueden ser explotados lo que se quiere decir, la mayoría de las veces, es que sólo los trabajadores extradomésticos pueden serlo, en un *quid pro quo* que niega la condición de trabajo al trabajo doméstico. Han hecho falta mucha insistencia y mucha paciencia por parte de las (y los) feministas en las ciencias sociales para que se terminara admitiendo, y no por todos y todas, que el trabajo doméstico también puede ser explotado¹⁹. Pero esto no es todo, naturalmente. Hasta ayer, prácticamente, la generalidad de la sociología marxista sólo admitía la posibilidad de que fueran explotados los asalariados, es decir, los que venden su fuerza de trabajo, y hasta anteayer se requería algo más: que la vendieran al capital, dejando así fuera del análisis a los funcionarios y empleados públicos. No mucho antes se exigía, adicionalmente, que estuvieran empleados en la “producción”, entendiendo ésta como distinta de la “circulación”, la cual comprendería el comercio (la circulación de mercancías) y las finanzas (la circulación del dinero).

No debería encontrarse nada extraordinario en que pueda haber explotación, además de en el proceso de trabajo, fuera del proceso de trabajo e incluso al margen

la clase capitalista explota a la clase campesina mediante los impuestos estatales.” (Marx, 1980: 145)

¹⁹ Wright, por ejemplo, admite esta posibilidad cuando define la explotación en términos de transferencia de trabajo, pero se muestra enseguida dispuesto a llegar a la conclusión contraria valiéndose de la definición alternativa de Roemer en términos de teoría de juegos. El truco consiste en preguntarse si las mujeres estarían mejor en caso de repartirse igualitariamente *dentro de la familia* las tareas domésticas y extradoméstica, en vez de preguntarse si lo estarían de hacerlo en toda la sociedad. (Wright, 1985: 128-9) Si tomo como ejemplo a este autor es precisamente por su actual inclinación a admitir formas múltiples de explotación, por su disposición a abordar el problema de la atribución a categorías de clase cualesquiera agregados demográficos y por su mostrada capacidad para revisar autocráticamente su propia obra.

del trabajo en general, y menos todavía después de Marx. Fue precisamente él quien, retomando y desarrollando a Hegel, insistió en la separación del producto de trabajo respecto del proceso y respecto del agente²⁰. Justamente porque el producto de trabajo se independiza del trabajador y, en su caso, del proceso de trabajo, el momento de la explotación puede separarse de ambos o desdoblarse entre ambos.

La apropiación de excedente, por su parte, es una definición bastante frecuente, aunque no por ello generalmente aceptada, de la explotación. Es más comprensiva que la "extracción de plusvalor", pues, además de al capitalismo, puede aplicarse, *mutatis mutandis*, al trabajo asalariado en el sector público, a las formas coercitivas de extracción de excedente anteriores o paralelas al capitalismo, y a la economía de subsistencia (incluida la economía doméstica en cuanto tal). Pero esta expresión, en realidad, no es tampoco demasiado afortunada, al igual que sucede con otras que a veces la sustituyen, tales como "extracción" o "expropiación de excedente", "transferencia" o "transferencia forzosa de excedente", etc. En todo caso, resulta mucho más adecuado al caso el término "apropiación" que el término "transferencia", pues antes de ser "transferido" el excedente, tiene que ser producido.

Sin embargo, la producción de excedente pasa de ser un epifenómeno a convertirse en la finalidad misma del proceso. Es por eso, y sólo por eso, que el capitalista invierte su capital para movilizar los medios de producción y la fuerza de trabajo dispersa. Pues bien: la apropiación de tal excedente, o la apropiación más que proporcional de tal excedente, por alguna(s) de las partes (y menos que proporcional por la(s) otra(s)), es la explotación²¹. Por eso tiene cierto sentido definirla como tal,

²⁰ "La relación negativa con el objeto se convierte en *forma* de éste y en algo permanente, precisamente porque ante el trabajador el objeto tiene independencia" (Hegel, 1973: 120). "El producto del trabajo es el trabajo que se ha fijado en un objeto, que se ha hecho cosa; el producto es la objetivación del trabajo" (Marx, 1977: 105).

²¹ No basta, pues, con que las dos partes mejoren, ni con que se cumpla el principio de la diferencia rawlsiano: "que las desigualdades sociales y económicas relacionadas con cargos y posiciones tienen que estructurarse de tal modo que, cualquiera que sea

como apropiación de excedente, aunque sería más correcto hablar de “apropiación diferencial”, “no proporcional” o, para decirlo con un solo adjetivo, “disproporcional”, ya que no es preciso en modo alguno que la parte explotadora se apropie de todo el excedente y la explotada de ninguno. Un resumen de estos cambios de denominación se recoge sintéticamente en la Tabla 2.

Tabla 2. Características diferenciales de las dos formas de explotación

Fórmula típica	Intercambio desigual	Extracción de excedente
Escenario reconocido en	Mercado	Empresa capitalista
Con escenario potencial en otras redes	Estado como red de distribución (fisco), hogar como red de distribución	Organización no capitalista (agencia pública), hacienda, hogar como productor
Generalizando así a	Toda la circulación (excepto donaciones)	Toda forma de producción cooperativa
Denominación alternativa	Transacción asimétrica	Apropiación desproporcional

Fuente: elaboración propia

La discriminación: absoluta y relativa

Las sociedades pueden clasificarse, de forma elemental, en igualitarias y no igualitarias, según que sus miembros ocupen o no posiciones iguales en la dimensión que, en cada caso, consideremos pertinente. Por otra parte se pueden clasificar, de acuerdo con una distinción convencionalmente aceptada en la sociología y que tiene sus raíces en los “conceptos sociológicos fundamentales” de Max Weber en *Economía y Sociedad*, en cerradas y abiertas, según que las posiciones en ellas sean adscritas o adquiridas, es decir, según que estén determinadas o no por el nacimiento (incluidos

el nivel de esas desigualdades, grandes o pequeñas, tienen que darse a mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad” (Rawls, 1996: 36).

aquí el sexo, la ‘raza’, la casta, el ‘estamento’, etc.) o por el curso inalterable de la vida (la edad). Las sociedades han sido durante mucho tiempo, y particularmente en la historia más reciente, abiertas y cerradas a la vez. Una sociedad puede ser, por ejemplo, abierta en un ámbito y cerrada en otro (una economía de mercado con un régimen dictatorial, por ejemplo), o abierta para un grupo y cerrada para los otros (cualquiera de nuestros regímenes democráticos respecto a los no ciudadanos). La experiencia histórica parece indicar, sin embargo, que las sociedades tienden a ser globalmente cerradas o globalmente abiertas; en particular que las disonancias entre diferentes esferas de la vida social o distintos grupos de la sociedad no pueden mantenerse por mucho tiempo. Nuestro problema no abarca esta complejidad, pues, por un lado, se reduce a la distribución de los recursos económicos y, por otro, surge precisamente de esa tendencia a la reducción de las disonancias.

En sentido estricto, una sociedad abierta no puede ser igualitaria, y una sociedad igualitaria no puede ser abierta. Si es abierta, si cada uno va a recibir una recompensa acorde en algún modo con sus méritos o con otros criterios competitivos (o aleatorios), dejará inevitablemente de ser igualitaria. Y, si es igualitaria, no tendrá nada que ofrecer en función del mérito u otro criterio competitivo (o aleatorio) y no podrá, por tanto, ser abierta. La cuestión, entonces, es en qué medida pueden combinarse igualdad y apertura, o qué grado de apertura y qué grado de igualdad desea alcanzar una sociedad. Si la sociedad quiere ser abierta, la idea de igualdad debe ser necesariamente relativizada, por ejemplo para concebirse como una limitación del rango o del ámbito de la desigualdad. Si quiere ser igualitaria, la idea de apertura habrá de someterse a unos límites, aquéllos entre los cuales pueda moverse sin hacer peligrar el requisito de la igualdad. La búsqueda de esta combinación viene siendo discutida a fondo por la filosofía política, y en particular por el contractualismo social, desde hace siglos²².

²² Rousseau (1969:60) lo expuso así: “en cuanto a la riqueza, que ningún ciudadano sea bastante opulento para poder comprar a otro, y ninguno sea lo bastante pobre para necesitar venderse.” Para Rawls (1979: 32), como es sabido, “las desigualdades de

Pero lo que interesa señalar ahora es que en cualquier sociedad no igualitaria habrá, por definición, unas posiciones más deseables que otras, y que serán, por su condición, escasas en relación con los posibles ocupantes. Es probable, entonces, que individuos y grupos pugnen por una distribución de las posiciones y/o de las oportunidades que les favorezca. En la sociedad cerrada (o en cualquier orden cerrado de la sociedad), donde las posiciones se ocupan de por vida, decir posiciones es lo mismo que decir oportunidades, puesto que unas y otras no se diferencian. En la sociedad abierta, las oportunidades son las posibilidades, condicionales o aleatorias, de acceso a las posiciones. Weber se refirió de forma algo imprecisa a todo ello como oportunidades y a la exclusión o la interposición de obstáculos ante otros grupos como *cierre social*²³. Podemos suponer que, para Weber, existe cierre en cuanto que no todos los individuos tienen las mismas oportunidades formales de participar. Por el contrario, aquí hemos definido una sociedad cerrada o un orden cerrado como aquellos en que las posiciones (la participación o no participación o la forma de participación) están distribuidos de antemano, sin dejar nada a la concurrencia ni al azar; en contrapartida, una sociedad o un orden abiertos serán aquellos en los que el azar y/o la concurrencia rigen por entero el acceso a las posiciones o están sólo parcialmente limitados, sea mucho o poco. Preferimos designar como *abierta* cualquier sociedad no enteramente *cerrada* porque, de hecho, éste es el concepto habitual en la sociología. Por otra parte, me parece más adecuado y también de mayor aceptación el término *discriminación* para referirse a cualquier forma de exclusión o limitación de la participación que el término cierre. Finalmente, Weber incluía dentro

riqueza y autoridad, sólo son justas si producen beneficios compensadores para todos y, en particular, para los miembros menos aventajados de la sociedad.”

²³ “Una relación social [...] se llama ‘abierta’ al exterior cuando y en la medida en que la participación en la acción social recíproca que, según su sentido, la constituye, no se encuentra negada por los ordenamientos que rigen esta relación a nadie que lo pretenda y esté en situación real de poder participar en ella. Por el contrario, llámase ‘cerrada’ al exterior cuando y en la medida en que aquella participación resulte excluida, limitada o sometida a condiciones por el sentido de la acción o por los ordenamientos que la rigen” (Weber, 1977: I, 35).

del cierre social, por ejemplo, la propiedad libre,²⁴ mientras que nosotros nos referiremos exclusivamente como discriminación a las desigualdades de trato *ad hominem*, es decir, a aquellas que se refieren o se asocian a características de las personas anteriores a su participación o a su pretensión de participar en cualquier relación.

En suma, entendemos por discriminación a la asignación, a un individuo o grupo, de posiciones (en la sociedad cerrada) u oportunidades (en la sociedad abierta) distintas a la de otros individuos o grupos. Este es un uso del término muy parecido al del lenguaje habitual, pero que requiere algunas especificaciones adicionales. En primer lugar, la discriminación puede ser positiva o negativa. Por el hecho mismo de discriminar negativamente a un(os) grupo(s), asignándole(s) las peores posiciones o reduciendo sus oportunidades, se discrimina positivamente a otro(s) al (a los) que se asignan las mejores posiciones o cuyas oportunidades resultan así ampliadas. En segundo lugar, aunque el objeto de discriminación pueden ser individuos o grupos, en lo sucesivo nos referiremos exclusivamente a los grupos, o a los individuos como parte de grupos, cuya discriminación es el fenómeno social verdaderamente relevante que nos interesa, y no a los individuos como tales. Además, ya no hablaremos de “grupos”, dada la ambivalencia del término, para hacerlo de categorías, un término que reúne cuatro dimensiones que vienen igualmente al caso: la epistemológica (categoría como concepto previo), la clasificatoria (categoría como agregado), la jerárquica u ordinal (categoría como lugar en una ordenación) y la valorativa

²⁴ Así, explicando los tipos de cierre: “Se llama propiedad al conjunto de probabilidades hereditariamente apropiadas por un individuo o una comunidad o sociedad; siendo *propiedad libre* en el caso en que ésta sea enajenable” (Weber, 1977: I, 35). Pero: “Cuando las probabilidades (monopólicas) apropiadas [es decir, objeto de cierre] pueden ser enajenadas hacia el exterior, es decir, que se han transformado en *propiedad* totalmente ‘libre’, en este caso se ha roto la vieja comunidad monopolizadora, y sus restos se encuentran ahora en manos de los individuos, en el tráfico de mercancías, como poderes de disposición apropiados, en calidad de ‘derechos adquiridos’.” (Weber, 1977: I, 277) Ahora bien, si la propiedad puede ser libremente vendida, entonces también puede ser libremente comprada y ya no hay cierre social.

(categoría como valor individual). En tercer lugar, dejaremos de referirnos doblemente a la concurrencia y el azar, a las oportunidades y las probabilidades. Ciertamente, tanto el azar en el acceso a las posiciones como la concurrencia por ellas hacen a una sociedad, o a un orden dentro de ella, abiertos en mayor o menor grado²⁵, pero el azar queda como tal fuera del alcance de la justicia.

La discriminación tiene características muy distintas en la sociedad cerrada y en la sociedad abierta, tal como se recoge en la Tabla 3. De hecho, en la primera comprende relaciones que podemos denominar como discriminación, pero para las que también solemos emplear términos más fuertes. En el primer caso, discriminar significa asignar directamente (*de iure o de facto*) posiciones a los individuos, según su pertenencia a una u otra categoría; sería simplemente un eufemismo, en este caso, decir que se asignan “oportunidades”. Cuando esto suceda diremos que estamos ante una forma de discriminación absoluta, puesto que la pertenencia a una categoría dada trae consigo necesariamente la asignación a una posición determinada. En el segundo caso, discriminar significa reducir o aumentar las oportunidades de acceder a tal o cual posición dentro de la sociedad o el orden de que se trate, incluido, si de ello se trata, de quedarse enteramente fuera. Cuando esto suceda diremos que estamos ante una forma de discriminación relativa, puesto que la pertenencia a una u otra categoría es solamente uno más de los factores que intervienen en la concurrencia por las posiciones en pugna. Podemos decir que la discriminación absoluta asigna posiciones a los individuos cualesquiera que sea las otras circunstancias, mientras que la discriminación relativa lo hace permaneciendo iguales las demás circunstancias; o, en otras palabras, que la discriminación absoluta se basa en la asignación de posiciones o valores en una única dimensión o variable, precisamente la que le sirve de base,

²⁵ En general, junto con Foucault, creemos que se subestima el papel del azar en la distribución de las posiciones sociales y de los bienes económicos, aunque no siempre. “Dado que sospechamos que la suerte tiene al menos tanto efecto como la capacidad sobre los ingresos, también hemos pensado algo en estrategias para reducir sus efectos. El método habitual para reducir los efectos de la suerte es el seguro” (Jencks, 1972: 228)

mientras que en la discriminación relativa se discrimina sobre la base de una entre otras dimensiones o variables.

Tabla 3. Apertura social y tipo de discriminación

Sociedad u orden	Cerrado	Abierto
Atribuye	Las posiciones en pugna, directamente	Las oportunidades de acceder a las posiciones
Tipo de discriminación	Absoluta	Relativa
La variable discriminatoria	Determina por sí sola el acceso a las posiciones	Determina junto con otras el acceso a las posiciones
Grupos constituidos	Estamentos	Segmentos
Basa su fuerza en	La ley	La cultura
Mecanismo típico	Privilegio	Estereotipo

Fuente: elaboración propia

Las formas históricas típicas de discriminación absoluta han sido las castas y los estamentos. El término “casta” se ha utilizado para designar a grupos sociales de muy distintas características, pero generalmente cerrados, adscriptivos, endógamos, en una relación jerárquica y con una legitimación y/o dimensión religiosa.²⁶ El uso más conocido, obviamente, es el que se refiere a la sociedad india, pero se ha utilizado también para designar a las ocupaciones hereditarias en el Imperio Bizantino y en otros contextos o, de modo más impreciso, para referirse a grupos de existencia más o menos segregada, o “parias”, “o chivos expiatorios”, como judíos y gitanos. Suele señalarse como lo distintivo de este tipo de grupos la legitimación religiosa de su existencia separada y con ella, o tal vez más, los rituales de pureza y no contaminación que separan a cada grupo de los otros.

El término “estamento”, por otra parte, designa a grupos que tienen un lugar jurídicamente (y política y militarmente) atribuido y protegido en la sociedad. Son también cerrados, adscriptivos y endogámicos, aunque en grado algo menor que las

²⁶ “[U]na jerarquía de grupos hereditarios, endogámicos y profesionales, que cuentan con posiciones establecidas y con una movilidad limitada mediante distancias rituales [...]” (Mitchell y Hewitt, 1983: 85)

castas. La figura típica es, por supuesto, la de los estamentos, estados, rangos u órdenes de la Europa medieval²⁷. Sin embargo, no parece muy exacto decir que las castas presentan una legitimación religiosa mientras que los estamentos tienen una expresión jurídica. Es verdad que en el sistema de castas se pone énfasis en la legitimación religiosa y en el estamental en la jurídica, pero no es menos cierto que las castas tienen una expresión política (normalmente el monopolio de las funciones militares y de gobierno, sin ir más lejos) y los estamentos una expresión religiosa (la misma iglesia es un estamento y el monarca medieval se suele considerar ungido por su dios). Subsumiremos, pues, castas y estamentos bajo el segundo concepto.

Ahora bien, si un estamento (o casta) es un grupo al que se niegan de forma absoluta ciertas oportunidades, entonces habremos de incluir bajo ese epígrafe a otro tipo de grupos que habitualmente no son clasificados de esta forma. Son aquellos delimitados por las divisorias de etnia y género en los órdenes y sociedades cerrados y en la medida en que, como tales, formen parte de ellos (es decir, en la medida en que sean excluidos o incluidos en una posición determinada como grupos). Si observamos el caso de las mujeres, encontramos que hasta hace relativamente poco tiempo no podían ejercer oficios sin la autorización del padre o el marido, poseer y/o comerciar con bienes raíces sin la autorización del padre o el marido, estaban sujetas al fuero del padre o el marido (residencia, etc.), privadas de participación política (capacidad de elegir y de ser elegida o de desempeñar cargos públicos), estaban excluidas del ejercicio del sacerdocio, estaban relegadas a la esfera privada, ¿Cómo llamar a esto sino discriminación absoluta y al grupo que es objeto de ella sino estamento?

Otro tanto podría afirmarse de diversos grupos étnicos en el pasado. Dado que los grupos étnicos dominantes no necesitan mantener con los grupos étnicos dominados el mismo grado de proximidad que el género dominante con el género dominado, pues la relación con ellos no se centra en la reproducción sino en la

²⁷ “Por estamento se debe entender únicamente una categoría bastante numerosa de personas (su importancia económica o política en la sociedad respectiva es muy grande) que tiene un puesto fijo en la sociedad o creen tenerlo, puesto que la mayoría de las veces está también protegido jurídicamente.” (Shoek, 1973: 280)

producción, la categoría a la que pueden ser y han sido más frecuentemente asimilados es la de la casta. La minoría negra norteamericana, por ejemplo, fue calificada de “casta” en los principales estudios que se le dedicaron en la época de las *leyes de Jim Crow*²⁸ pues la calificación como “minoría” sólo llegaría en una época posterior²⁹.

La discriminación relativa, por el contrario, corresponde a lo que comúnmente llamamos discriminación; o, al menos, al único tipo de discriminación que esperamos encontrar en nuestras sociedades, que proclamamos abiertas. Significa, por ejemplo, que si la educación, la experiencia y la moral de trabajo son las cualidades que consideramos relevantes, digamos, para el buen desempeño de un empleo, a igualdad de educación, experiencia y moral de trabajo las mujeres tendrán menos posibilidades de obtenerlo que los hombres. La variable género, en este caso, pero también otras normalmente, discretas y nominales (blancos, negros, asiáticos...; jóvenes, adultos, mayores, viejos...) y a menudo, pero no necesariamente, dicotómicas (hombres-mujeres; payos-gitanos; nacionales-extranjeros; adultos-no adultos), componen grupos que denominaremos segmentos. Se trata de agregados en que se divide (se secciona o segmenta) a la sociedad, globalmente o a ciertos efectos, y a los que se asigna a los individuos.

La discriminación absoluta se basa en la ordenación misma de la sociedad, en la ley, entendida en un sentido amplio, es decir, incluida la costumbre *con fuerza de*

²⁸ Las *leyes de Jim Crow* fueron unas leyes estatales y locales en los Estados Unidos promulgadas entre 1876 y 1965, que asignaban la segregación racial en todas las instalaciones públicas por mandato *de iure*, y se aplicaban a los negros y a otros grupos étnicos no blancos en los Estados Unidos. Ello se tradujo en un cúmulo de desventajas económicas, educativas y sociales. Algunos ejemplos de las leyes de *Jim Crow* fueron la segregación en las escuelas públicas, lugares públicos, transporte público y la segregación de baños y restaurantes, también existían fuentes de agua potable para los blancos y para los negros. El ejército estadounidense también fue segregado.

²⁹ Por autores tan diversos como Dollard (1988) Myrdal (1944) o Cox (1959). “La casta ha sustituido a la esclavitud como medio de mantener la esencia del viejo orden estamental [status order] en el Sur. [...] La casta es considerada a menudo como una barrera puesta al contacto social o, al menos, a algunas formas de contacto social. Define un grupo superior y otro inferior y regula la conducta de los miembros de cada grupo. En lo esencial, la idea de casta parece ser un obstáculo a la descendencia legítima.” (Dollard, 1937: 62)

ley. Quiere ello decir que el comportamiento discriminatorio es impuesto a discriminados y discriminadores, particularmente a estos últimos, bajo pena de sanción. Normalmente esto significa su plasmación en la ley formal (una norma proclamada, conocida y de obligado cumplimiento), pero no es estrictamente preciso que sea así. La discriminación relativa se basa en el *comportamiento individual* de los miembros de la sociedad, inspirado por la cultura. De modo más concreto, su base habitual está en el prejuicio y/o el estereotipo³⁰.

Estas dos formas de discriminación han dado lugar a tres tipos (o grados) de desigualdad económica: la exclusión, la segregación y el sometimiento. Si las oportunidades en juego son las de lograr o no el acceso al orden de oportunidades económicas, nos encontramos ante un proceso de exclusión. Se trata, normalmente, de la exclusión de un orden social parcial (por ejemplo, del mercado de trabajo, o de la propiedad de la tierra, o de algún tipo determinado de comercio o producción). El objetivo o el resultado puede también no ser la exclusión, sino la relegación de la categoría de que se trate a las peores posiciones, pero posiciones que no están en una relación de producción directa con las mejores, sino que no se relacionan con ellas o lo hacen sólo a través del intercambio, en cuyo caso podemos hablar de segregación. Finalmente, el resultado puede ser la asignación forzada a, o la opción voluntaria por, posiciones en una relación de subordinación con las más deseables, es decir, la integración en relaciones jerárquicas de producción cooperativa: llamemos a esto sometimiento.

Existe un variado elenco de ejemplos para ilustrar el variado abanico de posibilidades en los ámbitos de la etnia y el género. Así, ejemplos de discriminación absoluta con resultado de exclusión son, en el ámbito étnico, los de los diversos pueblos intocables o parias: los sin casta indios, los *eta* japoneses, etc., y, en el ámbito genérico, la reclusión de las mujeres en la esfera doméstica. Con resultado de

³⁰ La definición canónica del estereotipo es la de Allport (1954: 22): “una creencia exagerada asociada a una categoría. Su función es justificar (racionalizar) nuestra conducta en relación con esa categoría.”

segregación podríamos considerar, en el ámbito étnico, el caso de los grupos minoritarios que se relacionan con el mayoritario solamente en el mercado, lo que algunos antropólogos designan con el eufemismo “pluralismo estructural” que incluye desde minorías comerciantes más o menos prósperas hasta etnias concentradas en algún oficio y más o menos estigmatizadas; en el ámbito genérico, la división social de tareas en sentido estricto, por ejemplo cuando los hombres se ocupan del comercio y la ganadería y las mujeres de la agricultura, etc.. Con resultado de sometimiento, en fin, estarían, en el ámbito étnico, todas las variantes de la servidumbre y la esclavitud colectivas; y, en el ámbito genérico, la sujeción de la mujer al hombre en la esfera doméstica y familiar.

En cuanto a la discriminación relativa, un ejemplo obvio de exclusión económica sería, en cualquier ámbito, la caída en el desempleo. De segregación, la tendencia a la formación de mercados étnicos, nichos ocupacionales étnicos u ocupaciones femeninas. De sometimiento, la mayor frecuencia relativa de mujeres y minorías étnicas en trabajos asalariados y subordinados (frente a las posiciones empresariales y directivas, en comparación con la etnia dominante o los varones), o, en muchos casos, el rol asumido por las mujeres en la esfera doméstica.

Aquí se hace visible una clara diferencia entre la discriminación absoluta y la relativa: mientras que la exclusión, la segregación y el sometimiento, estamentales se presentan como situaciones discretas (un grupo puede ser excluido, segregado o sometido, pero no las tres cosas a la vez, ni dos, dentro de un mismo orden de oportunidades), en el caso de la discriminación relativa la exclusión, la segregación y el sometimiento segmentarios aparecen como un continuo en el que la primera no es sino la forma extrema de las otras dos, y la segunda y la tercera se presentan como opciones para los afectados. Esto obedece a que, tal y como hemos venido insistiendo, las dos formas de discriminación corresponden a dos tipos de sociedades: cerrado y abierto. En las primeras está siempre presente la coerción, sea para someter, para segregar o para excluir; en las segundas, el carácter voluntario de la incorporación entraña el riesgo de verse excluido de forma igualmente no coercitiva.

Nótese también, por cierto, que si bien la discriminación relativa no entraña por sí misma, de ninguna manera, explotación (aunque hagan aumentar las posibilidades de algunos de ser explotados o explotadores y, correlativamente, hagan disminuir las probabilidades de otros), la discriminación absoluta sí puede hacerlo. No lo hace necesariamente, pero puede hacerlo cuando conduce a la exclusión o la segregación del grupo negativamente discriminado, pero sí cuando lleva a su sometimiento. Este ha sido el caso, dominante en la historia de la humanidad, de las diversas formas de servidumbre y esclavitud.

Bibliografía

- Allport, G. *The nature of prejudice*, Reading, Mass., Addison Wesley, 1954
- Anderson, P. *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. Madrid, Siglo XXI, 1979
- Anderson, K. B. *Marx at the Margins: On Nationalism, Ethnicity, and Non-Western Societies*. University of Chicago Press. 2010
- Boersner, D. “Marx, el colonialismo y la liberación nacional”. *Nueva Sociedad* N° 66, pp. 80-89, 1983
- Cohen, A. (1974): *Two-dimensional man*, Berkeley, University of California
- P. Cox, O.C. *Caste, class, and race*, New York, Monthly Review Press, 1959
- Cohen, G.A. *Karl Marx's theory of history: a defence*, Cambridge, CUP, 1978
- Dollard, J. *Caste and class in a Southern town*. Madison , Wis., UWP, 1988.
- Giddens, A. *La estructura de clases de las sociedades avanzadas*. Madrid, Alianza, 1979.
- Gordon, D .M. R. Edwards y M. Reich. *Trabajo segmentado, trabajadores divididos*. Madrid, Ministerio de Trabajo y S.S., 1988.
- Hegel, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 1973, 2ª reimp.

Jenck S, C. et al. *Inequality. A reassessment of the effects of family and schooling in America*, New York, Harper and Row, 1972

Kerbo, H. R. *Estructura social y desigualdad*. Londres: McGraw-hill-Interamericana de España, S.A. 2003

Lenski, G. *Power and Privilege: A Theory of Social Stratification*, McGraw-Hill, 1966

Marx, K. “Las luchas sociales en Francia de 1848 a 1850”. En Marx, K.; Engels, F. *Obras escogidas*, Tomo I, Editorial Progreso, 1980, pp. 106-157

Marx, K. *Manuscritos: economía y filosofía*, Madrid, Alianza, 1977

Marx, K. *El Capital*. Madrid, Siglo XXI, 8 vols., 1981.

Marx, K; Engels, F. *La Sagrada Familia y otros escritos*. México, Editorial Grijalbo, 1959

Mauss, M. *The gift*, New York, F 1954.

Mitchell, G.D. y Hewitt, M. “Estratificación, estratificación social”. En Mitchell, *Diccionario de Sociología*, Barcelona, Grijalbo, 1983

Myrdal, G. *An American dilemma*. New York, Harper & Row, 1944.

Parijs, P. Van. “Exploitation and the libertarian challenge”. En A. Reeve. *Modern theories of exploitation*, Londres, Sage, 1987

Parkin, F. *Marxismo y teoría de clases*. Madrid, Espasa-Calpe, 1984.

Poulantzas, N. *Les classes sociales dans le capitalisme aujourd’hui*. París, Seuil, 1974.

Rawls, J. *Teoría de la justicia*. Madrid, FCE, 1979.

Rawls, J. *El liberalismo político*. Barcelona, Crítica, 1996.

Rousseau, J. J. *El contrato social*. Madrid, Taurus, 1969.

Safiotti, H. I. B. *Women in class society*. New York, Monthly Review Press, 1978.

Shoek, H. *Diccionario de Sociología*. Barcelona, Herder, 1973

Steiner, H. (1987): "Exploitation: A liberal theory amended, defended and extended", en A. Reeve (1987), *Modern theories of exploitation*, Londres, Sage.

Stone, C. "The origins of job structures in the steel industry", *Review of Radical Political Economics* VI, 2, 1974

Weber, M. *Economía y sociedad*, México, F.C.E., 2 vols., 4ª ed., 1977.

Williamson, O.E. *Markets and hierarchies: Analysis and antitrust implications*, New York, Free, 1975

Wright, E.O. et al. *The debate on Classes*, Londres, Verso, 1989

Wright, E. O. *Clase, crisis y estado*. Madrid, Siglo XXI, 1983.

O poder coercitivo: um bem a serviço da “paz temporal”, com vista à vida eterna, segundo Santo Agostinho.

Coercive power: a well in the service of "peace time", with a view to eternal life, according to Saint Augustine.

Prof. Dr. Marcos Roberto Nunes Costa *

Fecha de Recepción: 1º de febrero de 2014
Fecha de Aceptación: 28 de febrero de 2014

Resumo: *Baseado no princípio ontológico da “Vera Justitia”, ou da “Divina Ordem”, segundo a qual é justo que se “subordine as coisas somente as dignas, as corporais às espirituais, as inferiores às superiores, as temporais às sempiternas” (Ep., 140), o que resulta, na prática, na subordinação dos governados aos governantes, Agostinho introduz em sua doutrina ético-política o conceito de poder coercitivo, como instrumento prático garantidor da “ordinata concordia” ou “pax temporalis”, na Civitas, de forma que, punido pelo reto castigo, o pecador possa retornar à Ordem e assim alcançar a Vida Eterna. Em Agostinho, nenhuma forma de castigo por ele admitida tem caráter de perseguição, vingança ou sadismo, mas de correção e reintegração do pecador na Ordem, por isso os castigos devem ser guiados pela caridade.*

Palavras-

Chave: *Poder coercitiva; castigo; justiça; ordem; paz; caridade.*

* Professor/coordenador da Graduação em Filosofia da UFPE - Brasil. Professor do Programa de Pós-graduação (mestrado e doutorado) em Filosofia da UFPE/UFPB/UFRN. Atual vice-presidente da Associação Brasileira de Estudos Medievais – ABREM.
Correio eletrônico: marcosnunescosta@hotmail.com

Abstract: *Based on the ontological principle of "Vera Justitia", or "Divine Order", according to which it is fair to "subordinate only decent things, bodily to the spiritual, the lower to the higher, the time to sempiternas" (Ep., 140), resulting in practice in the subordination of the ruled to the rulers, Augustine introduces his doctrine in ethical-political concept of coercive power, as guarantor practical instrument "concordia ordinata" or "pax temporalis" on Civitas, so that the straight punished punishment, the sinner can return to the Order and thus eternal life. Augustine, all forms of punishments accepted by it do not have a character of persecution, revenge or sadism, but correction and reintegration of the sinner in order, so it should be guided by charity.*

Keywords: *Power coercive; punishment; justice; order; peace; charity.*

Para Agostinho, a “*ordinata concordia*” ou “*pax temporalis*” é o maior de todos os bens sociais, na *Civitas*, a qual está fundamentado no princípio da “*Vera Justitia*”, ou da “*Divina Ordem*”, segundo a qual é justo que se “subordine as coisas somente as dignas, as corporais às espirituais, as inferiores às superiores, as temporais às sempiternas” (*Ep.*, 140), o que resulta, na prática, na subordinação das coisas inferiores (os mandados) às superiores (aos que mandam)².

Baseado neste princípio, Agostinho justifica, também, o uso do Poder como Força Coercitiva, seja para prevenir os males ou punir (castigar) os que desrespeitam a justa ordem, ou a “*ordinata concordia*” entre os homens, visto serem esses inclinados ao mal, por conta do pecado original³.

² A esse respeito diz Luis Antonio Pinheiro: “a *Justiça* e a *Paz* e, de maneira particular, sua dimensão política, é um tema reiterado na Obra do Bispo de Hipona, salvaguardando, evidentemente, a devida distância histórica e seu contexto específico, donde não podemos transportar o que é característico de nossa época. Sem embargo, podemos de alguma forma interpretar o pensamento de Agostinho nesta direção: a política orientada para caridade, a construção da paz como exercício de uma nova cidadania, um sinal da realidade futura” (Pinheiro, 1999: 107).

³ Relacionando este estado de decadência do homem, que o leva a cometer o mal e a necessidade da força coercitiva, diz Garcia-Junceda (1988: 190): “Para Agostinho, enquanto o amor de Deus não substitua o egoísmo, ordem, paz e justiça serão impossíveis por convicção e só realizáveis por coação legal”.

Não que o castigo seja um bem em si mesmo, mas, apenas, um instrumento da Justiça, pelo qual se aplica o princípio de “dar a cada um o que é seu”. Daí que “o jugo da fé impõe-se, com Justiça ao pecador” (*De civ. Dei*, XIX, 15).

Baseado em tais princípios, defende que, além de ser justo que uns mandem e outros obedeçam, é também justo que se castigue o infrator, ou seja, aquele que não quer obedecer ao que manda. Não por puro sadismo do Poder, mas com o intuito de corrigir o outro, de trazê-lo de volta à ordem. Nesse sentido, ainda que o castigo o faça sofrer, é uma verdadeira obra de amor [de caridade], um dever, um compromisso com a Verdade, pois, “para ser amigo de alguém – diz Agostinho -, primeiro é preciso ser amigo da verdade” (*Ep.*, 155,1). É a chamada “pena emendatória”⁴ citada por Agostinho em diversos de seus Escritos, como, por exemplo, na *Regra*, escrita aos monges, em que prescreve o reto castigo ao religioso culpado: “[...] e, uma vez reconhecido culpado, tal religioso deverá submeter-se à pena emendatória, determinado a critério do Prior ou do Sacerdote encarregado da comunidade” (*Reg.*, IV, 27).

Igualmente, no tratado *Sobre a Cidade de Deus*, se referindo ao caso da Família, primeira célula da sociedade, diz: “Se em casa, alguém turba a paz doméstica, por desobediência, é, para sua própria utilidade, corrigido com a palavra ou com qualquer gênero de castigo justo e lícito, admitido pela sociedade dos homens, para reuni-lo à paz de que se afastara” (*De civ. Dei.*, XIX,16).

Portanto, a correção/punição não deve ter um caráter de vingança ou crueldade, mas de misericórdia para com o pecador e remédio preventivo contra o mal: amor para com o pecador, para que se corrija e volte ao seio da comunidade. Vista sob esse prisma, e baseado no princípio de que “é melhor prevenir do que remediar”, Agostinho diz que aplicar o castigo é, antes, um dever, uma

⁴ Segundo Boff (1988: 121-22), a palavra “pena emendatória” foi cunhada por Agostinho e tem uma função purificadora, corretiva ou salutar, uma vez que leva o outro a tornar-se melhor, “isto quer dizer que o castigo tem por função, não o esmagamento do culpado, mas, ao contrário, seu melhoramento, seu crescimento humano”. Por isso, como veremos mais adiante seguinte, Agostinho é totalmente contra a pena de morte e/ou mutilações corporais, visto que se o objetivo da pena é corrigir o pecador, a pena de morte não lhe dá essa chance.

responsabilidade, do que uma ação maldosa. E quem não o fizer, comete pior ato do que se castigasse. É o que nos diz, na continuidade da citação anterior:

Não é amável quem ajuda outro a perder um bem maior. Da mesma forma, não é isento de culpa quem, por não ajudar o outro, deixa-o cometer um pecado mais grave. A obrigação de todo homem bom é, além de não ferir ninguém, evitar que alguém fira a si mesmo, chegando, se for necessário, a castigá-lo. Dessa forma, quem foi punido é beneficiado, e os que vêm tomam para si a experiência (*De civ. Dei.*, XIX, 16)⁵.

Assim, Agostinho mostra que ser caridoso para com alguém não significa apenas ser condescendente, “passando a mão sobre a cabeça” dessa pessoa, mas, muitas vezes, significa ser severo para com ela, conforme vemos no *Comentário à 1ª Epístola de São João*:

Se quereis conservar a caridade, irmãos, tratai de esquecer que a ela basta certa mansidão, indolência e moleza. Não! Não é assim que ela é conservada. Não [...] penseis que amais vosso filho, porque não o corrigis ou castigais [...]. Isso não é caridade, é tibieza. Que a caridade seja ardente para corrigir, para repreender. São corretos os costumes de teu filho? Que te causem alegria! São maus? Então sejam repreendidos, corrigidos! (*Inarr. in 1ª Ep. Joan.*, 7, 11)⁶.

⁵ Igualmente, diz em sua *Regra*, aconselhando os seus irmãos confrades: “Não serás inocente se, por calar-te, permites que se percam irmãos a quem poderias corrigir com um alerta. Se um irmão teu tivesse no corpo um ferimento e quisesse ocultá-lo por medo do curativo, não serias cruel calando-te e misericordioso manifestando-se? Muito maior motivo tens para denunciar seus erros, a fim de que a ferida não cresça em seu coração!” (*Reg.*, 7).

⁶ E, mais adiante: “Não ames o vício por causa do homem, nem odeies o homem por causa do vício. O homem é teu próximo. O vício é o inimigo do próximo. Logo, ama o amigo e odeia o seu inimigo” (*Inarr. in 1ª ep. Joan.*, 90, 2). Igualmente, noutros locais: “Nem sempre o que é indulgente conosco é nosso amigo, nem o que nos castiga, nosso inimigo. São melhores as feridas causadas por um amigo que os falsos beijos de um inimigo. É melhor amar com severidade que enganar com suavidade” (*Inarr. in 1ª Ep. Joan.*, 9, 17). E noutra *Epístola*: “És um bom amigo de teus amigos, enquanto és um inimigo de seus defeitos” (*Ep.*, 133, 2). E, no *Comentário aos Salmos*: “Serias bom para teu companheiro se ele, caminhando no escuro, se aproximasse de um abismo e tu ficasses calado? Se não corriges quando deves, és cúmplice do mal (*Inarr. in Ps.*, 49, 26).

E o mesmo que vale para a Família, vale para a vida em sociedade, em termos gerais (a *Civitas*), quando recomenda o uso da força coercitiva, tanto para prevenir (pelo medo) quanto para punir (castigo) os cidadãos, visto defender haver nos homens uma inclinação natural para o desrespeito à ordem, em consequência do pecado original. Alias, esse é, para Agostinho, um dos principais motivos, defendemos, da necessidade da *Civitas*, enquanto organização governamental (o Estado hoje), capaz de controlar a maldade humana, pois se os homens fossem isentos de tal inclinação, viveriam, harmoniosamente, sem a necessidade da presença da *Civitas*. Daí dizermos que, em Agostinho, o Estado [*Civitas*] é filho do pecado ou só existe o Estado [*Civitas*] porque o homem é pecador. É o chamado “mal necessário”. Ou seja, antes do pecado original, no estado de inocência, não havia necessidade do Estado [*Civitas*], bem como, no futuro, na Escatologia, não há necessidade desse, conforme acentua o comentador Gaetano Lettieri:

É muito importante sublinhar como, para Agostinho, a Cidade política – qualquer grupo de indivíduos estruturados em uma hierarquia de poderes e de funções sociais – não seja de fato uma ‘instituição natural’, quanto por ‘natureza’ se entenda a verdadeira essência do homem, que, para Agostinho, é aquela própria do estado edêmico. O binômio ‘*imperare-oboedire*’ (XIX, 13,1) não tem sentido nem na sociedade edêmica, nem na Cidade Celestial: Adão e Eva viviam, antes do pecado, em uma *fida societas*, em uma pura e transparente identidade de vontade, e, por isto, não havia necessidade, nas suas relações, nem de comandos, nem de leis, enquanto entre eles não havia nem contrastes, nem oposições (Lettieri, 1988: 104).

Nesse sentido, apesar de enquadrar-se na visão negativa, o Estado [*Civitas*] aparece, também, como um remédio contra o pecado, visto que conforme palavras de Giovanni Garilli, interpretando Agostinho:

Sem o pecado, seríamos, de fato, uma sociedade feliz e não turbada pelas paixões: não seríamos um Estado, porque o Estado terreno, assim como é realizada na História, é fundado sobre a violência e sobre o engano, e tem a necessidade de apoiar-se em tribunais, em carnificinas, em torturas. O Estado assim como é, é um modo de ser histórico da Cidade do diabo, é obra do pecado e ao mesmo tempo representa um remédio contra os pecados. A sua gênese histórico-natural está ligada à pecaminosidade da natureza humana (Garrilli, 1957: 165)⁷.

Nesta perspectiva, como acentua Sergio Cotta (cf. 1960: 119 e 133), o Estado [a *Civitas*] não tem nada de diabólico, antes pelo contrário, é necessário e útil, como instituição moral capaz de controlar a maldade humana, contrariamente ao que defendem muitos, como, por exemplo, Adriano Tilgher (cf. *apud* Brucculeri, 1945: 14), que afirma que o pensamento de Agostinho era, essencialmente, anti-social, ao negar ou desvalorizar toda e qualquer forma de organização social terrestre, humanamente fundada, e supervalorizar uma sociedade espiritual, só possível na Escatologia.

Além disso, há uma terceira concepção de Estado em Agostinho, ao lado daquela negativa que o vê como algo diabólico e esta, mais otimista, como algo necessário e útil, a saber: de um Estado natural, filho da natureza sociável do homem, já apresentada, por nós, anteriormente e evidenciada, aqui, por Miguel Ángel Rossi:

⁷ E, completa, mais adiante, p. 180: “Sem o pecado, a organização política seria diversa daquela atual; mas, havendo o pecado, o homem não merece um Estado diverso daquele que tem. Como para os outros Padres, assim também para Agostinho, o Estado representa ‘*poena et remedium peccati*’”. Igualmente, apontam, em Agostinho, a necessidade da *Civitas* [o Estado], como promotora da paz temporal, que, embora imperfeita e transitória, mas necessária, enquanto a verdadeira paz não chega, os comentadores: Piccolomini (2000: 159): “No peregrinar terreno das ‘duas Cidades’, aquela Celestial e esta terrestre, a Cidade de Deus se apropria da paz da Babilônia”; Goisis (2000: 161): “Com uma afirmação que soa paradoxal, Agostinho sustenta que, enquanto as ‘duas Cidades’ estiverem mescladas, também os bons se servem da paz da Babilônia”; Markus (2001: 535): “A sociedade organizada, politicamente, e as relações institucionais, como a sujeição à autoridade, a escravatura, o governo e a propriedade de bens são consequências do pecado original, porém existem, atualmente, com o fim de proporcionar condições para o exercício da virtude”. Igualmente, Coleman (1989: 53), diz: “É em consequência do pecado de Adão, herdado pelo homem, que ele precisa de governos, propriedades privadas, leis coercitivas, tudo isso para manter a paz que ele tanto procura, mas não consegue alcançar sozinho”.

A primeira delas acentua uma valoração pessimista do Estado por parte do Hiponense, enquanto o mesmo é percebido como produto do pecado. A segunda, em estreita oposição à primeira, parte de uma valoração positiva do Estado, enquanto esse pode interpretar-se como o reflexo da sociabilidade da natureza humana. Nessa perspectiva, a ênfase recai sobre o caráter natural do Estado como dimensão social. A terceira considera o Estado como produto do pecado. Coincide com a interpretação pessimista, porém diferentemente da primeira, e em sintonia com a segunda, crê que o Estado funciona como uma espécie de remédio e reparação ao estado de pecado (Rossi, 2000: 137).

Ou seja, não devemos esquecer que, anteriormente, Agostinho colocava o Estado como uma extensão natural da família, ao dizer que é ínsito à natureza humana o viver em sociedade, e que ainda no estado de inocência, o homem procurou viver em sociedade organizada.

Por isso Agostinho defendeu com grande força a “necessidade do Estado [a *Civitas*]”, e, dentro desse, o poder coercitivo do exército (soldados), como instrumento do Poder em defesa da paz.

Dentro desse espírito, contrariamente, aos maniqueus que viam os soldados romanos como “filhos de Satanás”, Agostinho os vê como amigos da *Civitas*. E como cabe, a esses, promover a paz temporal com vista à Vida Eterna, Agostinho chega a chamá-los de “soldados de Cristo”, não no sentido que entenderam, mais tarde, “As Cruzadas”, mas como protetores da Doutrina de Cristo, em nível individual e coletivo. Não qualquer soldado, mas o bom soldado (cristão), que luta contra o inimigo de forma sóbria, equilibrada, não com ódio, mas com o desejo de trazer o inimigo para Cristo. É por isso que faz boa amizade com o General Bonifácio e o aconselha a não deixar a função, quando esse pensa em abandonar as fileiras do Exército.

E dentre os castigos sociais, admitidos pela sociedade e, justamente, aplicados para preservação da “*ordinata concordia*”, está a escravidão.

Entretanto, vale salientar, Agostinho não justifica a escravidão como um Direito Natural, como o fez, por exemplo, a Tradição Judaica e aquela Grego-Romana, e nessa, especialmente, Aristóteles⁸. Para ele, Deus não criou os homens para que dominassem uns aos outros. O domínio dos homens se dirige, exclusivamente, aos animais, conforme vemos no tratado *Sobre a Cidade de Deus*: "Deus quis que o homem, ser racional, criado à sua imagem, não dominasse senão sobre os seres irracionais: não o homem sobre o homem, mas o homem sobre o animal" (*De civ. Dei.*, XIX, 15).

Para Agostinho, se a escravidão existe, deve ser vista como um castigo infringido à humanidade por conta de seus pecados, conforme diz em uma passagem da supracitada obra: "A primeira causa da servidão, é, pois, o pecado, pelo qual um homem é submetido ao homem em uma condição de dependência [...]" (*De civ. Dei.*, XIX, 15)⁹.

Além de um castigo, a escravidão, como os demais castigos sociais, é uma forma de expiação ou remédio contra o pecado, conforme acentua Remo Piccolomini:

Pelo Direito Natural, os homens são todos iguais, portanto, a escravidão é reprovável. Porém a escravidão, em si condenável, pode vir a ser um meio de purificação. O Cristianismo afirma que a pior escravidão é aquela do pecado, que se encarna na cupidez do poder, como acontece nos tiranos. Concluindo, pode-se dizer que o Cristianismo faz da escravidão uma consequência do pecado e, portanto, um ato de reparação, pela qual a transforma em livre exercício de amor (Piccolomini, 2000: 122-23).

Portanto, a escravidão não é um estado de natureza, mas uma condição social, uma decorrência da perda da natureza primitiva, por parte do homem, que, depois do pecado, tornou-se corrompida. Daí dizer Jean Jacques Chevallier que, em

⁸ A esse respeito diz Roland-Gosselin (1925: 169): "A propósito da legitimidade da escravidão, se pode dizer que o pensamento de Agostinho é o ponto de convergência da Tradição Judaica e daquela Grego-Romana. Ora, em ambas as Tradições, a escravidão era tida como instituição natural".

⁹ A esse respeito, diz Garcia-Junceda (1988: 189): "Agostinho assinala que a palavra servo a mereceu, o homem, não por natureza, mas pelo pecado. Daí que, a rigor, nada está legitimado para chamar ou fazer alguém servo seu em nada. Somente ao pecador, em relação a Deus, é atribuível tal categoria".

Agostinho, a escravidão “é natural em segundo grau, em relação à natureza corrompida e desviada do homem, depois da queda” (Chevallier, 1982: 178)¹⁰. Assim sendo, por não ser natural, poderá [e deverá] acabar a qualquer momento, quando do desaparecimento da soberba dos próprios homens, que os leva a se escravizarem uns aos outros e todos, aos pecados.

Assim sendo, entendemos que, no tocante à escravidão, Agostinho, apresenta uma posição ambígua: por um lado, a admite, como, ao mesmo tempo, fruto e remédio contra o pecado, tornando-se um conservador, por outro, tira o seu caráter natural, transformando-a numa condição, momentânea e superável. Por isso, prega a necessidade de superação desse estágio da humanidade, quando todos serão iguais em Cristo, o que torna sua posição revolucionária, não no sentido moderno da palavra, mas, pelo menos, em relação aos Antigos, como, por exemplo, a Aristóteles, para o qual a escravidão é algo natural e necessária, conforme acentua A. Bruculeri: "Como todos os Padres da Igreja que têm tratado desse assunto, ele está bem longe de propor a abolição de um instituto que está a fundo penetrado no mecanismo econômico-social da Antiguidade, mas está pelo menos distante da absurda concepção aristotélica" (Bruculeri, 1945: 119)¹¹.

Tanto é assim que, enquanto representante do Poder Judiciário na sua Diocese, uma vez que cabia ao Bispo a função de Juiz de Direito da Diocese, conforme veremos mais adiante, quando falarmos das relações de ajuda mútua entre Igreja e Império, Agostinho, em *Epístola* de número 10, intercedeu junto à Corte para que promulgasse uma lei dando aos Bispos o direito de libertar os escravos, submetidos a esse regime, em situações injustas, tais como: crianças, idosos, fruto de

¹⁰ Igualmente, diz Rist (1997: 302-3): “Na concepção agostiniana, a escravidão, claramente, um primeiro exemplo de ‘dominação’, é o efeito da queda, parte da nossa condição pela [...]. E por escravidão Agostinho não entende, apenas, a supremacia de um indivíduo sobre o outro, mas aquela de um povo ou de uma nação sobre a outra”.

¹¹ Igualmente, diz Van der Meer (1965: 190-91): “A escravidão subsistia, como base que era, inatingível, da civilização antiga. Como Paulo e como todos os Padres da Igreja, Agostinho se preocupava mais em melhorar ou elevar as relações existentes entre senhores e escravos, que de predicar uma reconstrução da ordem social, empresa em que nada pensava e era, do ponto de vista técnico, irrealizável naquele tempo [...]. Sem embargo, a esta concepção se opunha, com a doutrina expressa de que a subordinação de um ser racional a outro era castigo do pecado original, não consequência da natureza primitiva e íntegra”.

tráficos etc. Tal documento foi promulgado pelo imperador Honório e se chamava *manumissio in ecclesia*, o qual dava, à Igreja, o poder de fiscalizar e julgar os casos de escravidão ditos injustos¹². Além disso, em 401, os Bispos da África, dentre eles Agostinho, em Concílio, apelaram ao Imperador para que nomeasse, em cada Cidade, um *defensor civitatis*, que, segundo Robert Dodaro, "era um funcionário imperial cuja tarefa consistia em proteger os direitos que os Editos imperiais garantias a todos os cidadãos, mas que os pobres não conheciam ou não eram o suficiente poderosos para fazer valer, frente às injustiças cometidas por mais poderosos existentes nas Cidades" (Dodaro, 2001: 679)¹³.

Ou seja, o *defensor civitatis* era uma espécie de advogado público dos pobres, com a responsabilidade de vigiar e fazer valer as Leis imperiais em favor dos mesmos.

Além disso, usava de seu prestígio para denunciar, principalmente, em *Sermões* (por exemplo, 21,6; 356, 3-70), as situações de miséria em que se encontravam os escravos libertos, apelando aos cristãos para que os ajudassem com trabalho e comida, bem como, abrigo em seu mosteiro, até que encontrassem trabalho.

Agostinho afirma que as relações de poder, dentre elas, as relações patrão-servo, devem ter, como princípio, a caridade, sem a qual o poder não será justo, ou seja, "que não mande por desejo de domínio, mas por dever de tornar-se útil, não por orgulho de reinar, mas pelo desejo de prover" (*De civ. Dei.*, XIX, 14).

Para Agostinho, a legitimidade do poder está na sua relação com Deus, de quem provém todo poder: "Não há Autoridade que não venha de Deus" (*Rm* 13,1), daí que,

¹² A esse respeito cf. Dodaro (2001: 677-678). Segundo Van der Meer (1965: 190), a *manumissio*, também dava, aos Bispos, o poder de proclamar livres os escravos que eram libertos por livre e espontânea vontade dos senhores, os quais eram conduzidos pela mão pelo senhor, que os apresentava ao Bispo, que pronunciava as seguintes palavras: "Dou-lhe a liberdade, pois tens servido em tudo fielmente". E a Igreja incentivava tal prática, que era vista como um ato virtuoso por parte do senhor, que devia ser seguido pela aristocracia.

¹³ Ainda segundo esse comentador, o *defensor civitatis* era eleito pelos cidadãos e nomeado pelo Prefeito. Agostinho faz menção a tal cargo no *Sermão* 22, 2 e na *Epistola* 302, 17.

se, por conseguinte, se rende culto ao Deus verdadeiro, servindo com sacrifícios sinceros e bons costumes, é útil que os bons reinem por muito tempo e onde quer que seja. E isto é verdade tanto para os governantes como para os governados. Quanto a eles, a piedade e a bondade, grandes dons de Deus, lhes bastam para felicidade verdadeira, que, se merecida, permite a gente viver bem nessa vida e conseguir depois a Vida Eterna (*De civ. Dei.*, IV, 3).

Assim sendo, Agostinho faz uma estreita relação entre o uso do poder e a caridade¹⁴, ao dizer que “nada é mais feliz para os seres humanos que o fato de virem a obter o poder, por bondade de Deus, homens que vivem bem, dotados de uma verdadeira piedade [...]” (*De civ. Dei.*, V, 19).

E acrescenta:

Quem não é cidadão da Cidade Eterna, que em nossas Sagradas Letras chama-se Cidade de Deus, é mais útil à Cidade terrena quando tem, pelo menos, essa virtude de que se tem necessidade. Os verdadeiramente piedosos, que à vida moral unem a ciência de reger os povos, constituem verdadeira bênção para as coisas, se, por misericórdia de Deus, gozam do poder. Tais homens, sejam quais forem as virtudes que podem ter nesta vida, atribuem-nas à graça de Deus [...] (*De civ. Dei.*, V, 19).

E Agostinho vê, em sua época, muitos homens bons (cristãos) em meios aos negócios públicos, como, por exemplo, o Procônsul Donato¹⁵, um homem educado, culto, cristão fervoroso, preocupado com questões filosóficas e teológicas, que

¹⁴ A caridade, ou o amor, princípio regulador de todas as ações humanas, é outro grande tema da Filosofia agostiniana. Para um maior aprofundamento desta, recomendamos as Obras específicas: Arendt (1997) e Combès (1934).

¹⁵ McNamara (2000: 168-176), ao mostrar que Agostinho era um homem de grandes amizades, dedica grande espaço para falar da sua amizade com os funcionários do Império. Além de Marcelino, relaciona uma série de outros homens com quem trocava correspondência, dentre eles: Olímpio, primeiro Ministro do Imperador (*Ep.*, 96 e 97); Macedônio, Governador Geral da África (*Ep.*, 112); Ceciliano, Comissário Imperial (*Ep.*, 151); Os Condes Valério e Dário (*Ep.*, 200; *Ep.*, 229).

cumpria seus deveres administrativos com espírito de justiça e de clemência. É o que diz em *Epístola*:

Quanta integridade nos seus costumes! Que fidelidade na amizade! Qual zelo pela doutrina de Cristo! Que sinceridade nos seus sentimentos religiosos! Qual castidade no matrimônio! Que equilíbrio nos seus juízos! Que tolerância para com seus inimigos, e para com os amigos aquela amabilidade! Quanta humildade mostrou para com os santos, quanta caridade para com todos, quanto zelo para cumprir o bem, quanta dor pelos próprios erros! (*Ep.*, 151, 8).

Claro que nem todos os funcionários públicos tinham essa qualidade. Já em 390, muito antes de escrever o tratado *Sobre a Cidade de Deus*, Agostinho, apesar de elogiar o amor patriótico do pagão Nectário, Governador de Calama, preocupado “em deixar, ao morrer, sua pátria incólume e florescente” (*Ep.*, 90), lamentava faltar-lhe o preceito da “divina caridade”, a única capaz de garantir a “verdadeira felicidade” dos cidadãos, que não é senão levá-los a alcançar a Pátria Celeste. Por isso, recomenda:

Também pelos serviços prestados à pátria terrena, se fizeres com amor *veraz* e religioso ganharás a Pátria Celeste [...] desse modo, proverás, de verdade, ao bem de teus concidadãos, a fim de fazê-los usufruir, não da falsidade dos prazeres temporais, nem da funestíssima impunidade da culpa, mas da graça da felicidade eterna. Suprimam-se todos os ídolos e todas as loucuras, convertam-se as pessoas ao culto do verdadeiro Deus e a pios e castos costumes; e então ver-se-á a tua pátria florir não segundo a falsa opinião dos estultos, mas segundo a verdade professada pelos sábios, quando essa pátria, em que nasceste para vida mortal, será uma porção daquela pátria para a qual se nasce não com o corpo, mas pela fé, onde [...], após o inverno cheio de sofrimentos dessa vida, florescerão na eternidade que não conhecem ocaso [...]. Pois, o amor mais ordenado e

mais útil pelos cidadãos consiste em levá-los ao culto do sumo Deus e à Religião. Esse é o amor verdadeiro e pio da pátria terrestre, que te fará merecer a Pátria Celeste (*Ep.*, 104).

Por fim, um último aspecto do poder, apontado e, largamente, defendido por Agostinho é a questão do poder enquanto serviço. Para ele, toda Autoridade vem de Deus que a concede aos homens, não para proveito próprio, mas para servir aos demais. Daí recomendar, para todos aqueles que exercem cargos de Autoridade, sejam religiosos ou civis, a máxima de que “presidir é servir”.

E tal regra tomava para si, enquanto Autoridade religiosa, dizendo, por diversas vezes, que seu cargo de Bispo era antes um serviço que uma honra, conforme aparece, claramente, no tratado *Sobre a Cidade de Deus*: “Bispo é um título de serviço, não de honra” (*De civ. Dei.*, XIX, 19)¹⁶. E radicalizava seu pensamento, ao ponto de não considerar Bispo (ou qualquer outra Autoridade), a quem se aproveitava do cargo para presidir, e não para servir. Por isso o filósofo Guilherme de Ockham, mais tarde, no auge da crise política entre o papa João XXII e o rei Luís da Baviera, ao criticar a ideia de que o Papa reunisse em si a “plenitude do poder espiritual e temporal”, ou para mostrar que o principado papal foi instituído em vista do bem comum dos súditos e não para honra ou proveito próprio de quem quer que seja, se utilizando das [supostas] palavras de Agostinho que, comentando as palavras do Apóstolo, “*quem não entra pela porta*” (*Jo* 10, 1), teria dito:

Quem não ‘entra pela porta’, mas sobe ‘por outra parte’, isto é, que não entra pelo chamado do povo, pela eleição dos irmãos, pela provisão de Cristo, mas por prêmio ou pela força dos parentes ou do poder, esse não é pastor, mas ladrão e salteador. Demonstra-se, pois, que alguém é pastor,

¹⁶ Ao que completa: “O bom superior não dá ordens pelo afã do poder, mas por espírito de serviço àqueles dos quais cuida; não por orgulho de ocupar uma posição mais alta que seus súditos, mas por compaixão de si mesmo e deles (*De civ. Dei.*, XIX, 14). E noutros locais: “Um superior, em primeiro lugar, deve estar consciente de que é um servidor. Não deve sentir-se inferior por servir a muitos, quando o próprio Senhor dos senhores não se diminuiu ao fazer-se servo da humanidade” (*Serm.*, 32, 1); “Devo ser solícito principalmente pela Igreja que me foi confiada, de quem sou servidor e a quem desejo não tanto presidir quanto servir” (*Ep.*, 134, 1).

somente se guardar as ovelhas, protegendo, defendendo e vigiando, se não procurar os ganhos terrenos, mas os celestes, se não defender os seus interesses, mas os dos outros, de tal modo que não deseje o episcopado pela ambição do dinheiro, mas para aumentar a fé do povo, a fim de que com os fiéis e para eles receba a retribuição eterna; não para ser senhor, mas pai; não para castigar e perseguir, mas para nutrir [...]. Não convém a um Bispo odiar a alguém, mas amar a todos, incentivar os bons, corrigir os maus [...]. Os Bispos não foram constituídos para dominarem sobre o clero, mas para serem modelos de todos e para, com o seu exemplo, edificarem a todos e não perderem ninguém [...]. O Bispo será réu de tantos homicídios quantos forem os que vierem a perder-se por seu mau exemplo ou não os guardar com a sua vigilância. Cristo constituiu-o guardador de almas, não cultivador de campo [...]. Todos os que, abandonando a doutrina de Cristo, dos Apóstolos e dos Santos Padres, vivem ou ensinam de modo diferente, não são Bispos, mas pseudobispos, pois não seguem nem os exemplos nem a doutrina de Cristo (Agostinho *apud* Ockham, 1988: 51)¹⁷.

Como se vê, para Agostinho todas as Instituições da sociedade, dentre elas o Poder, têm, por fim último, fazer arder no coração do homem o desejo expresso no Pai-Nosso: “Venha a nós o vosso reino”. Por isso, “visto que amar a Deus e amar os homens é a mesma coisa, é necessário que as Instituições sociais sejam moldadas pela caridade” (Daniel-Rops, 1991: 50).

¹⁷ Obs: Ockham não diz de que a obra extraiu esse trecho, apenas atribui tais palavras a Agostinho, nem nós encontramos tais palavras nas obras agostinianas, daí usarmos a expressão *apud*.

Referências

Agostinho, Santo. *A Cidade de Deus*. São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 1991.

_____. *Comentário da primeira epístola de são João*. São Paulo: Paulinas, 1989.

_____. *Comentário aos salmos (Salmos 1-50)*. São Paulo: Paulus, 2005.

_____. Cartas (1º): 1-123 em *Obras completas de san Agustín*, Tomo VIII. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1986.

_____. Cartas (2º): 124 - 187 em *Obras completas de san Agustín*, Tomo XIa. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1987.

Arendt, Hannah. *O conceito de amor em santo Agostinho: ensaio de interpretação filosófica*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

Boff, Clodovis. *A via da comunhão de bens: a regra de Santo Agostinho comentada na perspectiva da teologia da libertação*. Petrópolis: Vozes, 1988.

Bruculeri, Angelo. *Il pensiero sociale di s. Agostino*. Roma: Edizione "Cività Cattolica", 1945.

Chevallier, Jean-Jacques. *História do pensamento político*, Tomo 1. Rio de Janeiro: Guanabara/Koogan, 1982.

Coleman, Janet. "Santo Agostinho: o pensamento político cristão no fim do Império Romano". *O pensamento político de Platão à OTAN*. Org. Jaime Salomão, Rio de Janeiro: Imago Editora, 1989: 45-61.

Combès, Gustave. *La charité d'après saint Augustin*. Paris: Desclée de Brouwer, 1934.

Cotta, Sergio. *La città politica di sant'Agostino*. Milano: Edizioni di Comunità, 1960.

Dodaro, Robert. "Iglesia (la) y el Estado: la jurisdicción civil del obispo". *Diccionario de san Agustín*. Dir. Fitzgerald, Allan D. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2001.

Garcia-Junceda, Jose Antonio. "La sociedad y la paz". *La cultura cristiana y san Agustín*. Madrid: Editorial Cincel, 1988.

- Garilli, Giovanni. *Aspetti della filosofia giuridica, politica e sociale di s. Agostino*. Milano: Dott. A. Giuffrè - Editore, 1957.
- Goisis, Giuseppe. "La guerra, la pace e la Città di Dio: alcune osservazioni sul libro XIX del *De civitate Dei*". *Agostino e il destino dell'Occidente*. Org. Perissinotto, Luigi. Roma: Editrice Carocci, 2000: 159-184.
- Lettieri, Gaetano. *Il senso della storia in Agostino d'Ipbona*. Roma: Edizione Borla, 1988.
- McNamara, Marie Aquinas. *L'amicizia in s. Agostino*. Milano: Ancora Editrice, 2000.
- Markus, Robert. "Ética social". *Diccionario de san Agustín*. Dir. Fitzgerald, Allan D. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2001.
- Ockham, Guilherme de. *Brevilóquio sobre o principado tirânico*. Petrópolis: Vozes, 1988.
- Piccolomini, Remo. *Sant'Agostino: la pace*. Roma: Città Nuova, 2000.
- Pinheiro, Luis Antonio. "Una reflexión de san Agustín que puede iluminarnos sobre el tema de la conciencia crítica". *El mundo político-económico: una perspectiva desde san Agustín*. Comp. Lydon, Juan. Quito: Organización de Agustinianos de Latino América, 1999.
- Rist, John M. "Individui, istituzioni socieli e vita política". *Agostino: il battesimo del pensiero antigo*. Milano: Vita e Pensiero (Centro di Ricerche di Metafisica dell'Università Cattolica del Sacro Cuore), 1997: 267-331.
- Roland-Gosselin, Bernard. *La morale de saint Augustin*. Paris: Marciel Rivière, Éditeur, 1925.
- Rossi, Miguel Ángel. "Agustín: el pensador político". *La filosofía política clásica: de la Antigüedad al Renacimiento*. Comp. Atilio Boron. Buenos Aires: CLACSO, 2000: 131-157.
- Van der Meer, Frederik. *San Agustín, pastor de almas*. Barcelona: Editorial Herder, 1965.

Vosotros – Las personas del verbo (filosófico) (o la “sutil corrupción” del lector de Leo Strauss).

You –References of the (philosophical) verb
(or the “subtle corruption” of the reader of Leo Strauss).

Claudia Hilb *

Fecha de Recepción: 1º de marzo de 2014
Fecha de Aceptación: 1º de marzo de 2014

Ante todo quiero agradecer muy especialmente la invitación a participar de estas jornadas, invitación que me honra por la gran estima intelectual y personal que tengo por quienes me han invitado, y por el igualmente hondo respeto que me merecen los colegas con los que comparto esta cita.

Debo confesar que el desafío me ha traído más de un problema, desde el título mismo, “Vosotros, las personas del verbo filosófico”. Dejemos de lado mi hesitación constante, en la preparación de este texto, entre el elegante “vosotros” del español de España, y el más pedestre Ustedes del habla hispanoamericana al que yo estoy naturalmente habituada. Dejemos de lado también que yo no soy filósofa; soy, por decirlo de algún modo, alguien que se dedica a la teoría política y cuya relación con la filosofía es intensa pero absolutamente asistemática. El problema principal que me ha traído es que, puesta a pensar lo más sostenidamente posible en cómo abordar el tópico, el “vosotros” se me volvía casi inabordable. En realidad, era atraída en

Investigadora en el IIGG-Facultad de Ciencias Sociales-UBA/ CONICET. Correo electrónico:
hilb@fibertel.com.ar

Este texto corresponde a la conferencia presentada en ocasión del lanzamiento del libro *Las personas del verbo (filosófico)*, Manuel Cruz (ed.), Barcelona: Herder, 2011, compuesto por seis artículos dedicados cada uno a reflexionar sobre un pronombre personal. Para el lanzamiento, que tuvo lugar en la Universidad de Barcelona los días 17 y 18 de octubre de 2011, fueron convocados seis invitados a hacerse cargo también, cada uno, de un pronombre personal, en una intervención que sería comentada por el autor del texto dedicado al pronombre correspondiente en el libro.

permanencia hacia el análisis del discurso, que se me aparecía como un lugar de preferencia para la constitución del “vosotros”, lugar al que sin embargo me parecía poco interesante dirigirme ya que todo lo que obtenía eran banalidades (acerca de la construcción de diferentes formas de interpelación) que a lo sumo, con cierto oficio, podía disfrazar para que parecieran ingeniosas.

Debo decir que Lorena Fuster ya me había advertido de la dificultad: el “vosotros” es la cenicienta de los pronombres personales y debe ser por algo que no parece suscitar mayor interés. Si el propio Benveniste, en el capítulo de la “Estructura de las relaciones de persona en el verbo”, le dedica apenas cinco renglones y medio de sus once páginas, para decir que puede tratarse de una generalización metafórica o real del “tú”. Y más estrictamente, en lo que a nosotros nos interesa, que es en tanto generalización real del “tú”, del “vosotros” colectivo, como lo denomina también, Benveniste no le dedica más que cinco palabras.¹ Aún así, encontré que en su contrastación con el mucho más nutrido “nosotros”, la lectura de Benveniste podía proveerme una orientación: el “nosotros”, señala Benveniste, se constituye de un “yo más...”, que puede definirse según su relación con la segunda persona: puede constituirse como un nosotros inclusivo, esto es un yo más ustedes, respecto de un “ellos”, y allí entonces predomina la segunda persona, o un nosotros exclusivo, un yo más ellos, y entonces predomina la primera persona, el yo. Observamos, ahora sigo yo, que frente a esta posible diferencia en el nosotros, el vosotros, o ustedes, se presenta como homogéneo, y como generalización real de un “tú”, que en tanto tal, como (nuevamente Benveniste) “la persona a la que la primera se dirige”, o también, como persona ficticia suscitada por “yo”, o como “la persona no subjetiva, frente a la persona subjetiva que “yo” representa.”²

¹ “Dans le passage du “tu” à “vous”, qu’il s’agisse du “vous” collectif ou du “vous” de politesse, on reconnaît une généralisation du “tu”, soit métaphorique, soit réelle, et par rapport à laquelle, dans des langues de culture surtout occidentales, le “tu” prend souvent valeur d’allocution strictement personnelle, donc familière”. Benveniste, Émile. *Problèmes de linguistique générale*. Paris: Gallimard, 1966, p. 233.

² *Ibid.*, p. 232.

Entonces: generalización real del tú, persona plural a la que la primera (siempre, en realidad, necesariamente singular según Benveniste) se dirige, persona no subjetiva, ficticia, suscitada por el “yo”, asociada a este por una correlación de subjetividad.

Como les decía, de allí a la tentación del análisis del discurso hay apenas un paso. Qué hice, y luego deshice: en mi desesperación por asir el “vosotros” pasé por la oración fúnebre de Pericles, por los discursos de Hitler, por la literatura de los países comunistas, en fin, les ahorro la lista. Como les decía, obtenía resultados que me parecían banales, que podían ser bonitos (siempre paga bien leer un pasaje de la oración fúnebre, claro) pero que me parecían francamente banales. Y entre otras cosas, en todos estos intentos sentía que finalmente la segunda persona del plural a la que el vosotros aludía se me evaporaba de manera permanente, ya que no dejaba de pensarla desde el “yo” que la constituía. Entonces, poco a poco, se me fue apareciendo esta otra forma de abordarla: colocándome yo, a la vez, en las dos posiciones, la de un yo ante un ustedes, que sois vosotros, pero sobre todo colocándome yo como parte de un “vosotros”, que somos todos nosotros cuando nos colocamos como destinatarios de la obra de un autor.

Entonces, habiéndoles ofrecido la explicación sucinta para el extraño camino por el que finalmente transitaré esta búsqueda del “vosotros”, colocándome en su seno, intentaré en lo que sigue trazar un itinerario lo más propio posible de la segunda persona del plural, de este vosotros o ustedes, en tanto podemos efectivamente imaginarla, cada vez, tal como lo sugiere Benveniste, como aquella persona “a la que la primera se dirige”, persona ficticia y plural suscitada por el yo, en tanto destinataria, podemos decir también, de un discurso. Y propongo, para ello, pensarla en tanto destinataria del discurso de la obra, o si Uds. quieren, en tanto aquella persona plural, ficticia, a la que se dirige la obra de un autor.

¿Quién es el vosotros, destinatario de la obra del autor? Tal es la pregunta a la que, a través de la indagación de lo que entonces llamaré su “constitución del vosotros como destinatario”, intentaré responder interrogando la obra del autor. Y he decidido

hacerlo acudiendo a un autor preciso: me refiero a Leo Strauss. Elección arbitraria, si Uds. quieren, guiada ante todo por el interés que este autor me suscita; pero no tan arbitraria, tampoco, en tanto está orientada por la centralidad que ocupa en la obra de Strauss la figura del destinatario, o de *los* destinatarios necesaria, voluntariamente diferenciados, pero que está orientada además y sobre todo por el embrujo que ejerce el *propio* arte de escribir de Strauss, y por su capacidad, entonces, de colocar al lector, o en este caso, de colocarme a mí como destinataria de esa obra, de involucrarme en el desciframiento de esa escritura, como parte de esa persona plural, ficticia, de ese vosotros instituido por su discurso. No cualquier autor podría, creo yo, ofrecer materia suficiente para esta torsión que estoy imponiendo al tema. Strauss, sin duda, la ofrece de sobra.

Ahora bien, lo primero que debo señalar es que no es asunto menor pretender ocupar ese lugar, como lector de Strauss. Sabido es que Strauss despliega, a través de su obra, una idea de la obra como enseñanza, forjada por un autor con pleno dominio de su arte, el arte de escribir, y dirigida a un lector perfecto, capaz de descifrar ese arte. Y si bien es cierto que toda obra de escritura demanda del lector su desciframiento, que toda obra exige potencialmente del “vosotros” que proyecta una actitud alerta, en Strauss esta exigencia de desciframiento dirigida al lector elegido, al destinatario, adquiere una dimensión más específica: en la escritura del filósofo debe ocultarse, bajo una apariencia anodina, una verdad peligrosa que sólo ha de ser comprendida por el destinatario al que el filósofo se dirige. Dirigida al lector perfecto, a ese “vosotros” en el que tengo la desmedida pretensión de incluirme, la obra debe al mismo tiempo responder al desafío de que será leída por otros lectores, que no son sus verdaderos destinatarios, a los que debe permanecer oculto el carácter disruptivo de su enseñanza. Dicho en otras palabras, es posible también inscribirse equivocadamente en el lugar del destinatario; es posible leer a Strauss y creyendo ser el destinatario del texto, creyendo ser su “vosotros”, ser apenas el lector inevitable de una obra abierta al acceso de todos –un “ellos” que, gracias al arte del autor, se toma por un “vosotros”.

De ello da testimonio el propio Strauss con ironía. En un pasaje notable de ese texto notable que es “El *Platón* de Farabi”, Strauss advierte lo adecuado de la traducción inadecuada que hacen los traductores de Farabi:

Los traductores (...) merecen ser elogiados por poner de manifiesto en sus traducciones su comprensión del pasaje mencionado. Porque, así como esa comprensión conduce a una confusión radical sobre las intenciones últimas de Farabi, ella no resulta de un error accidental: Farabi deseaba ser comprendido por la mayoría de sus lectores exactamente de la manera en que fue comprendido por sus traductores modernos.³

Hay entonces un modo correcto de comprender equivocadamente: el de aquellos lectores que, incapaces de acceder al sentido esotérico del texto –de constituirse verdaderamente en el “vosotros” designado– comprenden cabalmente su sentido exotérico, aquel sentido en el que como lo señala la frase recién citada de Strauss el autor deseaba que lo comprendiera la mayoría de sus lectores –que creyendo ser parte del “vosotros” no son, en realidad, sino un “ellos”.

Lo cual convoca inmediatamente a varias preguntas: la primera, ¿por qué es necesario esconder la enseñanza profunda, dirigida al lector escogido que nos jactamos de ser, bajo la letra de un mensaje diferente, accesible a todos los lectores? Expresado de otro modo, ¿cuál es el secreto que el filósofo debe, a ojos de Strauss, cuidarse de revelar abiertamente, y que sin embargo el destinatario designado – nosotros, o sea, su vosotros debe poder descifrar en los pliegues esotéricos de un discurso exotérico? La segunda: ¿cómo puede el autor, en un mismo texto, esconder ese secreto a los ojos del público en general y revelarlo al destinatario verdadero? Y por fin, ¿cómo entonces, justamente, descifrar nosotros adecuadamente ese texto, como constituirnos en su destinatario, en su “vosotros” y no incurrir en el error en que incurren los traductores de Farabi sobre los que descarga su ironía Strauss?

³ Strauss, Leo. “El *Platón* de Farabi”. En Hilb, Claudia (comp.). *Leo Strauss. El filósofo en la ciudad*. Buenos Aires : Prometeo, 2011, p.94.

Podemos decir, en primera instancia, que el secreto protege una verdad peligrosa. Tal como la entiende Strauss, y como a sus ojos ya lo entendió Platón, la filosofía, en su búsqueda del saber acerca del Todo, asciende en dirección del conocimiento desde las respuestas de sentido común acerca de lo bueno, lo justo, lo verdadero, y en ese ascenso abre el acceso a conquistas peligrosas: muy particularmente, accede a la comprensión de que los valores sobre los que se sustenta la vida de la ciudad, esos valores a partir de los cuales ha iniciado su cuestionamiento, no pueden ser demostrados filosóficamente. Esta constatación, entiende Strauss, resulta extremadamente dañina para la ciudad tal como existe –es dinamita para la ciudad, dice Strauss en algún lado, puesto que la ciudad, para vivir y vivir bien, necesita creer en sus valores. En ese ascenso el filósofo accede también simultáneamente, en su filosofar, a la comprensión de que en la filosofía encuentra la más alta forma de placer, de un placer que está vedado a los no-filósofos. De esa manera, si no ejerce la reserva acerca de aquel saber al que accede, el filósofo se convertirá ineluctablemente en enemigo de la ciudad: porque pondrá en cuestión sus valores, y porque se declarará en posesión del bien más alto, un bien vedado a la multitud. Por responsabilidad política, y por protección personal, el filósofo debe transmitir su conocimiento de manera reservada. La enseñanza del filósofo, entonces, sólo debe ser accesible para aquellos de entre sus ciudadanos que poseen una disposición especial para la filosofía. Es a ellos, entonces, a los más aptos para la filosofía, a quienes dirige su enseñanza esotérica el filósofo, quien al mismo tiempo –por proteger a la ciudad, pero también por protegerse él mismo de no aparecer como enemigo de la ciudad– debe aparecer como sustentando aquellos mismos valores que él sabe son, filosóficamente, indemostrables.

¿De qué modo procede el autor para dirigirse a un lector designado mientras distrae, por así decir, al público en general del verdadero contenido de su obra, o mejor aún, de qué modo procede el autor para comunicar simultáneamente verdades peligrosas sólo accesibles a una minoría, y para transmitir mensajes edificantes para la mayoría? “La moderación”, señala Strauss en *Qué es filosofía política*, “no es una

virtud del pensamiento (...); el pensamiento no debe ser moderado sino audaz, por no decir desvergonzado. Pero la moderación es una virtud que controla el discurso del filósofo”.⁴ ¿Cómo puede el filósofo ser a la vez moderado y desvergonzado, y propender a que nosotros, su destinatario (su vosotros), sus lectores perfectos, estemos en condiciones de acceder al núcleo de su enseñanza inmoderada? ¿Cómo puede un escrito lograr su cometido, esto es, “revelar la verdad a algunos, mientras conduce a otros a opiniones saludables”?⁵

Tal como nos lo presenta Strauss, Platón resuelve en la escritura este déficit fundamental de la palabra escrita, que consiste en ser accesible a todos. Si Sócrates, tal como nos lo muestra Platón, entablaba diálogos diferentes con interlocutores diferentes, Platón, al poner estos mismos diálogos por escrito y hacerlos por lo tanto accesibles a todos, debe disponer el escenario de manera tal de decir “cosas diferentes a personas diferentes”. Leído adecuadamente, indica Strauss, el diálogo platónico “revela poseer la flexibilidad o adaptabilidad de la comunicación oral”.⁶ Es solo en el conjunto de la obra de Platón, en la observación de la disposición escénica de los personajes de cada una, en la identificación de aquello que es callado en cada una de ellas, en la composición del sentido que se abre en el conjunto, que podremos captar el núcleo de la enseñanza platónica. Del mismo modo, en senda platónica, y por lo menos hasta entrada la modernidad,⁷ los filósofos habrán comprendido la necesidad de la escritura esotérica, y desarrollado un arte de escribir en el que a través de llamativos errores, contradicciones inesperadas, repeticiones ligeramente modificadas y otros numerosos artilugios, habrán logrado despistar al lector superficial al mismo

⁴ Strauss, Leo. “What is political philosophy”. En *What is Political Philosophy*, Chicago & London: The University of Chicago Press, 1988, p. 32.

⁵ Strauss, Leo. *The City and Man*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1988, p. 54.

⁶ *Ibid.*, pp. 52-53.

⁷ No podemos aquí entrar en el análisis de la distancia que separa, respecto del modo de escribir, a los autores modernos y a los autores clásicos en lo que concierne a la peligrosidad de la divulgación de la filosofía. En “Persecución y el arte de escribir” Strauss afirma de manera tajante que “la actitud que la gente adopta en relación a la discusión pública depende decisivamente de lo que piense de la educación popular y sus límites. Hablando en términos generales, los filósofos premodernos fueron más tímidos en este sentido que los filósofos modernos”. Strauss, Leo. “Persecution and the art of writing”. En *Persecution and the Art of Writing*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1988, p. 33. (Todas las traducciones de textos de Strauss son mías).

tiempo que habrán logrado atraer la atención del lector particularmente dispuesto para la filosofía. Así, en efecto, leerá Strauss, lector ideal de Platón o de los filósofos sometidos a la necesidad de la doble escritura, a Platón, o a Maimónides, o a Farabi, y así nos exige también Strauss a nosotros, sus lectores, que lo leamos.

Pero, entonces, por fin, ¿cómo leer a Strauss? ¿Cómo colocarnos en ese lugar, de aquel que comprende, cómo sostener el desafío de constituirnos en ese lector ideal? Tal vez sea alentador, para quienes como yo durante bastante tiempo leímos a Strauss sin entender nada, escuchar a Strauss decir, en una conversación pública con su amigo Jacob Klein, que cuando comenzó a leer a Maimónides este le resultaba completamente ininteligible. Y que, concentrado en la profetología de Maimónides, su comprensión se le abrió el día que encontró la frase de Avicena que dice que “el trabajo clásico sobre profecía y revelación es las *Leyes de Platón*”.⁸ Probablemente uno de los caminos más fructíferos para el lector de Strauss sea introducirse a la obra a través de su lectura de Farabi, o su lectura de la lectura farabiana de Platón. Comprender la filosofía de Strauss es comprender su Platón, comprender su Platón es comprender su lectura de Farabi.⁹ Y comprender su lectura de Farabi, añadiré, es comprender la búsqueda straussiana de un camino alternativo a la alternativa entre ortodoxia religiosa y razón moderna, o crisis de la razón moderna.

Pero no se asusten, o no os asustéis. Si ya es suficientemente pretencioso pretender colocarme en el lugar del lector potencial de Strauss, sería aún más pretencioso de mi parte proponerles ahora desandar todo este camino aquí, de la crisis de la razón moderna a la Ilustración medieval y de esta a Platón y vuelta, todo eso en treinta minutos. En lugar de ello les propongo que intentemos ocupar el lugar del lector privilegiado a través de una pregunta que podría, en realidad, si la contestáramos por

⁸ Strauss, Leo. “A giving of accounts”. En *Jewish Philosophy and the Crisis of our Time*. Albany: State University of New York, 1997, pp. 462-463.

⁹ Como lo ha dicho con precisión Rémi Brague, “el Platón de Strauss es básicamente el mismo de Farabi”. Brague, Rémi. “Atenas, Jerusalén, La Meca la comprensión musulmana de la filosofía griega de Leo Strauss”. En Hilb, Claudia. *Leo Strauss. El filósofo en la ciudad*. Buenos Aires: Prometeo, 2011, p. 108.

la negativa, desplazarnos de ese lugar privilegiado que nos hemos asignado. La pregunta es esta: ¿tiene sentido, en pleno siglo XXI, o en el siglo XX de Strauss, construir ese vosotros circunscripto, o si ustedes quieren, viéndolo desde nuestra perspectiva, pretender ocupar ese lugar del lector privilegiado? ¿Es efectivamente necesario, en todas las épocas, que el filósofo se exprese de manera reservada? ¿No es acaso cierto que en una sociedad liberal, en la que existe una plena libertad de expresión, cualquiera podrá hablar libremente, sin correr ningún peligro? Y más aún: ¿no es la indemostrabilidad de los valores últimos, que hemos determinado como el núcleo del secreto del filósofo, el sentido común dominante en nuestras sociedades (occidentales) modernas? Entonces, si esto es así, ¿no se disuelve en la sociedad liberal la diferencia entre el destinatario privilegiado –aquel en el que he decidido incluirme, o incluirnos, como parte del “vosotros” al que está destinado el secreto del texto straussiano– y el común?

Estas preguntas convocan, en la obra de Strauss, a la meditación de diferentes clivajes -el clivaje entre la comprensión de la finalidad de la filosofía en el filósofo clásico y el filósofo moderno, el clivaje entre el sabio y la multitud, el clivaje del destino del filósofo y de la filosofía bajo las diversas formas de régimen. Todos estos clivajes están estrechamente articulados en la obra de Strauss, y no podría, una vez más, abordarlos todos ellos con la exhaustividad que requeriría. Pero en todos los casos, sea cual fuere el camino por el que los abordemos, Strauss responde afirmando siempre la necesidad de la escritura esotérica, en todos los tiempos y en todas las sociedades: la filosofía, entendida propiamente, no puede nunca dejar de ser peligrosa para la ciudad. La desaparición de la necesidad de la escritura esotérica estaría señalando el fin de la peligrosidad de la filosofía.

Ahora bien: ¿puede efectivamente la filosofía dejar de ser peligrosa? Quiero proponer aquí, ante vosotros, que el fin de la peligrosidad de la filosofía puede en la obra de Strauss ser leído de dos maneras. Existe una lectura habitual, que nos indica que hay quienes han creído que la filosofía podía dejar de ser peligrosa porque creían

que llegaría el día en que ya no habría diferencia entre los sabios y el vulgo (porque, al decir de Strauss, creen que la educación popular no conoce de límites). Esto es, porque creen –contra Strauss– que la mayoría puede elevarse a las máximas alturas a las que accede la minoría. Pero hay un segundo modo, algo menos transitado por los lectores de Strauss, de comprender la posibilidad de que la filosofía deje de ser peligrosa: el posible fin de la peligrosidad de la filosofía puede también deberse ya no al encumbramiento de las mayorías, sino a la degradación de la filosofía; esto es, puede deberse a la domesticación de la filosofía, y esta posibilidad pone en peligro no tanto a la ciudad, ni tampoco al filósofo, sino a la filosofía misma. Esta segunda posibilidad es la que me interesa destacar aquí, y con ella, me interesa destacar lo que esta posibilidad supone, desde Strauss, como exigencia para sus lectores cabales. Parafraseando a Strauss, quien en su debate con Carl Schmitt sugería que Schmitt *desea* la peligrosidad del hombre,¹⁰ sugiero entonces ahora que, enfrentado a ese peligro de domesticación de la filosofía, Strauss *desea* la peligrosidad de la filosofía, y que se propone despertar en quienes han de devenir sus lectores privilegiados la percepción de esa peligrosidad, y el deseo o la necesidad de cobijarla.

A fin de avanzar en esta senda, permítanme recordar una vez más la importancia que posee, para la intelección de la obra de Strauss, de su intención y con ello, de la determinación de su destinatario –de ese vosotros en el que pretendo incluirme– el descubrimiento del esoterismo de Platón. Pero me interesa señalar ahora que, al mismo tiempo en que Strauss sostiene la necesidad del tratamiento político de la filosofía, esto es, del ocultamiento de sus verdades más profundas a los ojos de la multitud, nuestro autor sugiere también más o menos veladamente en diversas ocasiones que tal vez uno de los problemas de la filosofía contemporánea radique en el excesivo éxito póstumo de Platón, o de la filosofía política platónica, esto es, en el

¹⁰ “Lo político se encuentra amenazado en la medida en que se encuentra amenazado el carácter peligroso del hombre. Por ende, afirmar lo político equivale a afirmar la peligrosidad del hombre (...). La afirmación de la peligrosidad en tanto tal no tiene entonces un sentido político sino sólo un sentido ‘normativo’”. Strauss, Leo. “Anmerkungen zu Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*”, citado de *Gesammelte Schriften*, Band III, hgg. von Heinrich und Wiebke Meier, Stuttgart, Metzler Verlag, 2001, p. 229.

excesivo éxito de la defensa de la filosofía frente al tribunal de la ciudad. En su diálogo con Kojève, incluido en el apéndice de su lectura del *Hierón* de Jenofonte, en *Sobre la Tiranía*, Strauss advierte precisamente: “La acción política de los filósofos respecto de la filosofía”, afirma allí, “ha alcanzado un éxito pleno. Uno a veces se pregunta si no ha sido demasiado exitosa”.¹¹ Frase que haremos bien en asociar a esta otra: “el éxito de Platón”, escribe Strauss en *Persecución y arte de escribir*, “no debe cegarnos respecto de la existencia de un peligro que, sin perjuicio de las diversas formas que haya tomado y que pueda tomar, es coetáneo con la filosofía”.¹²

¿Qué puede querer decir Strauss cuando sugiere que la acción política de la filosofía habría sido demasiado exitosa? Precisamente, pues, como lo dice la segunda cita, que ese éxito en la disimulación de la peligrosidad haya conducido a que hayamos *olvidado* que la existencia de la filosofía es coetánea con la existencia de un peligro. Es decir, la acción política exitosa de la filosofía, que consiste esencialmente en demostrar a la ciudad (y cito nuevamente del diálogo con Kojève, pero podría citar de muchos otros textos) “que los filósofos no son ateos, que no desacralizan todo aquello que es sagrado para la ciudad (...) en una palabra, que no son aventureros irresponsables sino buenos ciudadanos, e incluso los mejores de entre los ciudadanos”,¹³ puede, de ser demasiado exitosa, incluso hacernos olvidar que la filosofía está siempre en peligro. De tanto defender, exotéricamente, su carácter inocuo, la filosofía corre el riesgo de convertirse efectivamente en inocua. Pero ese riesgo, ese peligro, a ello quiero dirigirme, puede tomar formas diversas. Y es aquí donde nosotros, los destinatarios, entramos nuevamente en juego: somos nosotros, los verdaderos lectores, que debemos no sólo, como en todos los tiempos, ocultar a los ojos de la multitud la peligrosidad de la filosofía, sino también, simultáneamente y en aparente paradoja, arrancar a la filosofía al peligro del olvido del peligro. Es a nosotros, en tanto destinatarios de la enseñanza filosófica, que nos está dirigido el

¹¹ Strauss, Leo. “Restatement on Xenophon’s *Hiero*”. En *On Tyranny* (Revised and Expanded Edition). Chicago: The University of Chicago Press, 2000, p. 206.

¹² “Introduction”. En *Persecution and the Art of Writing*, *op.cit.*, p. 21.

¹³ *On Tyranny*, *op.cit.*, pp. 205-206.

llamado a resguardar, recuperar o redescubrir el carácter peligroso de la filosofía. Nosotros, los destinatarios, somos tales en tanto somos quienes, comprendiendo la enseñanza esotérica, escapando al éxito excesivo de la acción política de la filosofía, debemos recuperar la memoria del carácter peligroso de la filosofía, cuya pérdida la amenaza de desaparición.

Ahora bien, ¿cómo constituye el filósofo, consciente de ese peligro, aquel “vosotros” que ha de contribuir a mantener viva la filosofía? Cuando leemos a Strauss, podemos identificar este peligro del olvido del carácter peligroso de la filosofía esencialmente en dos momentos: en el peligro que representa para la filosofía su absorción en el cristianismo, y en el peligro que representa su domesticación en el espíritu de la democracia moderna de masas. Enfrentada a su absorción en la teología, o a su domesticación en la democracia de masas, es vital para la supervivencia de la filosofía que la enseñanza del filósofo pueda ser escuchada, que el sentido esotérico de la filosofía pueda rasgar, en unos pocos, el velo exitoso, demasiado exitoso, de su versión domesticada. Esos pocos, claro está, es el vosotros que estamos intentando cernir, en el que pretendo inscribirme e inscribirnos.

Observemos rápidamente, en primera instancia, el peligro que a ojos de Strauss representa el cristianismo para la filosofía: en las últimas páginas de la “Introducción” a *Persecución y arte de escribir*, Strauss enuncia –siempre al modo straussiano, pero a mi modo de ver, con extrema claridad– una tesis que se encuentra diseminada a lo largo de toda su obra: cuanto más precario su estatuto, más se halla la filosofía a salvo de la amenaza de su desaparición. La posición precaria de la filosofía en el mundo islámico y judío, similar a la posición precaria de la filosofía en el mundo griego, aparece mucho más como una bendición para la filosofía, que como una desgracia. Es esta posición precaria, y la comprensión del filósofo de la necesidad de situar a la filosofía bajo la obediencia (exotérica) a la Ley, la que otorga a la filosofía su carácter privado, y por lo tanto, la sustrae a la fiscalización política. En el cristianismo, en cambio, la filosofía se convierte en una parte integral de la enseñanza oficial de la

doctrina sagrada. Y con ello, el peligro que enfrenta es la pérdida de su capacidad autónoma, no fiscalizada, de interrogación.¹⁴ El peligro al que se enfrenta es el peligro de ser convertida en servidora de la teología.

A ojos de Strauss, Spinoza fue, probablemente junto con Maquiavelo, quien mejor percibió este peligro, y quien más consistentemente intentó conjurarlo. Es cierto, tanto Maquiavelo como Spinoza, aún alzándose contra el peligro de absorción de la filosofía por la teología, terminan finalmente según Strauss siendo prisioneros de la matriz intelectual del cristianismo y radicalizando la ruptura moderna con la filosofía clásica. Pero esto es, podríamos decir, aquello que Strauss está más dispuesto a comunicar abiertamente. A mí me interesa aquí sobre todo recalcar lo otro, el modo en que –en sintonía con la filosofía clásica– estos pensadores modernos, estos filósofos en sentido propio, se alzan a ojos de Strauss contra el desafío que la religión, y en particular, el cristianismo, significan para la filosofía. En ese sentido, la lectura que realiza Strauss de la intención de Spinoza en “Cómo leer el *Tratado teológico político* de Spinoza”, en 1948, es ejemplar porque provee la matriz que Strauss repetirá cada vez que haga frente a la cuestión de la subordinación de la filosofía, y es por lo tanto extremadamente útil para la delimitación del “vosotros” que, en la obra straussiana, construye el discurso filosófico.

Así, Strauss nos dirá que, oculto bajo la afirmación exotérica de que su propósito es propender a la separación de filosofía y religión, y de que, una vez separadas, filosofía y fe no entrarán en conflicto, el propósito más profundo de Spinoza en el *Tratado* es crear desapego respecto de la Biblia, y por esa vía, disposición para la

¹⁴ Así como insiste en que la vitalidad de la filosofía se sostiene en la confrontación con la pretensión en conflicto de la teología por determinar cual es el mejor modo de vida, Strauss insiste también en que ninguna síntesis entre ambas es posible, ya que precisamente una y otra alzan la pretensión a representar, cada una, el modo de vida mejor. Las referencias respecto al peligro de absorción de la filosofía por la teología en la obra de Strauss son numerosas. Para muestra, reproducimos esta frase de *Derecho Natural e Historia*: “En cada intento de armonización, en cada síntesis, por más imponente que sea, uno de los dos elementos opuestos es sacrificado al otro, más o menos sutilmente pero en todo caso con seguridad: la filosofía, que pretende ser la reina, debe ser convertida en servidora de la revelación, o viceversa”. Strauss, Leo. *Natural Right and History*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1965, pp. 74-75.

filosofía, entre los hombres de su tiempo más aptos para ello. Sólo si logra crear ese desapego podrán esos hombres aptos acceder propiamente a la filosofía, y a la evidencia de una disputa sin resolución posible entre filosofía y fe. Dicho de otra manera, Spinoza se propone en el *Tratado* generar las condiciones para la constitución de un “vosotros”, de un público dispuesto para la filosofía, en condiciones extremadamente desfavorables para la filosofía, sometida al peligro de su absorción en la teología. El modo en que realiza esta tarea, a la vez que da cuenta de la necesidad transepocal del filósofo de protegerse de la persecución, en tanto su enseñanza desafía las creencias de la ciudad, da cuenta al mismo tiempo de las características particulares que conciernen al peligro que amenaza a la filosofía bajo el cristianismo: la protección de la filosofía bajo el cristianismo, nos da a entender Strauss, consiste en contribuir a deshacer su fusión con la teología, mortal para la filosofía. En tiempos de cristianismo, la defensa de la filosofía –que lejos de ser complementaria con la teología está en disputa fundamental con la religión– consiste en generar las condiciones para que los más aptos para la filosofía entre los hombres, mayormente cristianos, de su tiempo puedan comenzar a tomar distancia de la enseñanza bíblica a fin de ganar disposición para la filosofía, sin por ello poner en riesgo ni al propio filósofo, ni tampoco resquebrajar la fe de la masa de lectores no aptos para la filosofía. Sólo una vez lograda esta distancia, podrán esos hombres convertirse verdaderamente en los destinatarios de la enseñanza propiamente filosófica. La primera tarea de Spinoza, tal como la entiende Strauss, es entonces la de crear las condiciones para la filosofía; esto es, la de generar un público –un destinatario– capaz de acceder a la reflexión filosófica. Es a esos potenciales lectores que está destinado el *Tratado teológico político*; ese es, si Uds. quieren, el “vosotros” al que, a ojos de Strauss, se dirige Spinoza.

Observamos que el mismo esquema se repite de manera casi perfecta en el peligro que enfrenta la filosofía en épocas de democracia de masas. Permítanme señalar al pasar que, también en lo que respecta a Nietzsche, Strauss repite el mismo gesto, cuando escribe que la finalidad del texto nietzscheano “no es, ciertamente, la de

preparar la filosofía del futuro, la verdadera filosofía, sino la de preparar una nueva filosofía, por medio de la liberación de la mente del ‘prejuicio de los filósofos’”.¹⁵ Ya sea en la confrontación con su subordinación a la religión, o de su domesticación al servicio de la moralidad de los esclavos, de lo que se trata es siempre de liberar las mentes de las creencias oficiales como primer paso en su preparación para la indagación propiamente filosófica. Ya sea que Strauss nos hable a través de su lectura de Spinoza o de Nietzsche, de Farabi o de Maimónides, o con su propia voz en *Persecución y el arte de escribir* o en su diálogo con Kojève, una y otra vez nos da a ver que es allí donde aparentemente gozaría de mayor libertad, donde es menos perseguida, donde hemos de vislumbrar uno de sus mayores peligros, el de la pérdida de su peligrosidad, el de su domesticación. A la pregunta que formulábamos antes, respecto de si no se disuelve en la sociedad liberal la diferencia entre el destinatario privilegiado y el lector común, podemos responder diciendo que tal sería, en efecto, el peligro que podría correr a ojos de Strauss la filosofía: que ya no representara ningún peligro, y apareciera simplemente como una opinión más entre las opiniones. Ese habría sido, repetimos, el resultado del éxito excesivo de la política filosófica platónica: en épocas de relativismo popular, en que todas las opiniones tienen igual valía, la filosofía es solo una opinión más. Incluso podemos decir más: en épocas de relativismo popular la filosofía fracasa por partida doble, en tanto es incapaz de proveer a la ciudad valores firmes, y en tanto es además incapaz de representar algo más que una opinión más. Como Spinoza, como Nietzsche, el desafío al que se enfrenta Strauss es el de liberar la mente de los hombres de su tiempo del embrujo de una filosofía domesticada para recuperar así el carácter “peligroso”, si Uds. quieren, de la filosofía; pero a la vez –y allí radica, entiendo yo, una cierta afinidad con Spinoza pero sobre todo una diferencia fundamental con Nietzsche y la posteridad de Nietzsche– Strauss se propone recuperar el carácter peligroso de la filosofía al mismo tiempo que se propone restaurar también la responsabilidad política de la filosofía

¹⁵ Strauss, Leo. “Note on the Plan of Nietzsche’s *Beyond Good and Evil*”. En *Studies in Platonic Political Philosophy*, with an Introduction by Thomas L. Pangle. Chicago: The University of Chicago Press, 1983, p.175.

ante el peligro que representa para la ciudad. Es decir: es preciso recrear el peligro, y a la vez, proteger a la ciudad de ese peligro que la filosofía misma, en su renacer, está recreando.

El procedimiento de Strauss se asemeja, en mucho, entonces, a aquel que atribuye a Spinoza: así como Spinoza, según Strauss, se propone crear desapego respecto de la Biblia como un primer paso hacia la ruptura de los mejores con las creencias religiosas y su posterior introducción a la filosofía, así Strauss se propone por su parte crear interés en los valores morales, como primer paso de los mejores hacia la ruptura con el relativismo popular y su posterior introducción a la filosofía. En Spinoza, ese propósito está enrobado de la apariencia de la prédica de la tolerancia, de la compatibilidad de la fe y la filosofía, con el doble objetivo de propender a la protección del filósofo frente al poder, pero también de sustituir los valores de la religión por una suerte de religión civil republicana que otorgue estabilidad a la vida en común. En Strauss, ese propósito está enrobado en la apariencia de una prédica a favor de la necesidad de restauración del derecho natural, del carácter sustentable de los valores morales, con el doble objetivo de propender a dotar a la ciudad de valores estables, y también de dar un paso hacia la restitución de la filosofía. Pero del mismo modo en que el desapego respecto de la religión es solo el primer paso de la preparación para la filosofía en la lectura straussiana de Spinoza, el pasaje por la generación del gusto por los valores morales es, en el propio Strauss, tan solo un primer paso para la interrogación de esos valores, ya no como la afirmación dogmática de su inexistencia, o la alegre convicción de su carácter relativo, sino como el ascenso hacia la pregunta de la posibilidad de la filosofía de dar respuesta a la cuestión de lo bueno y lo justo.

Tal vez sea entonces el momento de volver a introducirnos nosotros mismos en escena. Nosotros, en tanto destinatarios de la enseñanza straussiana, tal como la estamos comprendiendo. Nosotros, entonces, en nuestra condición de su vosotros. De quienes estaríamos en condiciones de comprender que el llamado a la restauración del

gusto por las distinciones morales es a la vez vital para la ciudad –en ello iría nuestra responsabilidad política- y que es asimismo y sobre todo, el camino para extraer a la filosofía de su domesticación por la opinión –es decir, para liberarla de la amenaza del éxito excesivo de la filosofía política platónica. O, si ustedes quieren, de nosotros, en tanto seríamos aquellos que estaríamos en condiciones de comprender que el llamado a la restauración del interés en la pregunta acerca del bien y del mal es el paso que permite extraerse del dogmatismo relativista para volver a hacer frente a las preguntas de la filosofía, a las preguntas que hacen a su peligrosidad indomesticable. Que seríamos entonces llamados a hacer frente a un dogmatismo relativista mortal para la salud de la ciudad, y sobre todo, para la salud de la filosofía, en tanto la subordina en la moderna democracia de masas a la equivalencia de todas las opiniones, y que domesticándola de ese modo resulta tan mortal para ella como su subordinación a la religión bajo el cristianismo.

Es en este punto, si Uds. quieren, que me situó yo, en mi calidad de mujer, demócrata liberal, de izquierdas e igualitarista, todos estos términos casi diría aborrecidos por Strauss y los straussianos (sí, incluso el de mujer, en esto creo que Strauss es un fiel nietzscheano), como destinataria de la obra de Strauss. Es aquí, donde finalmente, creo poder responder a la pregunta, que sin decirlo y casi sin saberlo he perseguido desde el comienzo de esta exposición, de aquello que efectivamente me constituye en miembro pleno de esa persona plural a la que puedo imaginar que la primera persona, eso es, en este caso Strauss, se dirige en su obra; en miembro pleno de esa persona no subjetiva, ficticia, suscitada por aquella primera persona, el autor, a la que se encuentra asociada por una correlación de subjetividad. ¿Qué es aquello que en la frecuentación de un autor nos convierte en su destinatario, y muy particularmente qué es aquello que, en la obra de Strauss, ese autor conservador, antimoderno, antiigualitarista, me ha constituido a mí en su lectora, en parte de ese vosotros, cuando nada parecía en primera instancia destinarme a ello? Qué hay, de su llamado a la restauración del gusto por las distinciones morales que puede hacer de mí la destinataria de ese discurso?

A fin de concluir, intentaré responder a esta pregunta acudiendo a la ayuda de otro autor con quien siento, contrariamente a lo que me ha sucedido siempre con Strauss, una afinidad sin reservas, un autor, que, aparentemente por lo menos, podría situarse en las antípodas del pensamiento straussiano. Acudiendo, digo, a Claude Lefort. En uno de sus escritos más conocidos, en “La question de la démocratie”, Lefort se alza contra los intelectuales de izquierda que se rehúsan a pensar la diferencia entre libertad y servidumbre, reenviando la cuestión de la diferencia de regímenes a un asunto de simple opinión. En ese trance, afirma Lefort, esos intelectuales “no se alejan de la opinión, en la supuesta búsqueda de un conocimiento riguroso. Se alejan de la filosofía política”.¹⁶ Dicho de otra manera: la diferencia entre libertad y servidumbre no es un simple asunto de opinión. Es una pregunta que convoca a la filosofía política –entendida, si Uds. me permiten, no en su sentido straussiano de política de la filosofía, sino de filosofía de la política. Si pretendemos echar sobre la política una mirada filosófica, que no se resigne a limitar el pensamiento de lo político a una cuestión de opinión, debemos ser capaces de volver a hacernos las preguntas acerca de cómo juzgar políticamente. Es entonces allí, con la ayuda de Lefort, en la necesidad de recuperar la posibilidad de repetir las preguntas de la filosofía política, que puedo comprender mejor por qué extraño derrotero el proyecto straussiano me ha convertido en su destinatario.

La prédica straussiana, que podemos sintetizar en el llamado a restaurar las distinciones morales, puede ser entonces entendida –y así la entiendo yo, sirviéndome al hacerlo de la cita de Lefort- como el llamado a volver a hacer frente a las preguntas acerca del bien y del mal, de lo justo y lo injusto. Sin duda, no ignoro que hay en este llamado, por parte de Strauss, una instancia poderosamente conservadora, o más precisamente antiigualitaria y antimoderna, que consiste en la restitución de una afirmación de los valores sustantivos del bien y del mal para el uso de las mayorías. Pero hay, más profundamente, un llamado a la restitución de las preguntas de la

¹⁶ Lefort, Claude. “La question de la démocratie”. En *Essais sur le politique*. Paris: Esprit/Seuil, 1986, pp. 17-18.

filosofía política, entendida, insisto, como la filosofía de la política, que si nos dejamos llevar por la seducción del texto straussiano, si nos dejamos ganar por su embrujo, terminaremos por encontrar con mayor radicalidad que en casi ningún otro autor de nuestro tiempo. Tal vez sea solo en tanto recuperemos el gusto por las distinciones morales, por las preguntas acerca del bien y del mal, de lo justo y lo injusto, que podremos hacer frente a la necesidad de juzgar políticamente sin hacer pie, de manera irreflexiva, en las aguas agitadas del relativismo, o en las no menos agitadas aguas de la seducción de la actitud decidida.

Concluyo, entonces. Como decía antes, cuando comencé a leerlo, Strauss me resultó completamente hermético, incomprensible, irritante. Sólo mi admiración por otros, que lo admiraban y por ende, me decía yo, lo comprendían, hizo que no desistiera definitivamente de intentar entenderlo yo también. Y con el tiempo, a fuerza de leer y releer, poco a poco, la irritación fue dejando lado a la seducción: a medida que iba encontrando cierta luz, cierto sentido, la empresa de lectura fue tomando ribetes de fascinación, de descubrimiento, de develamiento, que no ha perdido nunca para mí. Del mismo modo en que Strauss, refiriéndose a Maquiavelo, señala que quien no sonrío por lo menos una vez por página al leerlo se está perdiendo lo más importante, así también, entiendo hoy que quien al leer a Strauss no sonrío a cada página se está perdiendo lo mejor. Percibo ahora, al relatarla, que mi experiencia de destinataria se inscribe con perfecta adecuación en la descripción que hace Strauss del modo en que el filósofo, constituyendo ese “vosotros” que he perseguido en esta exposición, corrompe a sus discípulos, o digamos, a sus lectores pacientes. Haciendo la mitad del camino, obligando a sus lectores a hacer solos la otra mitad, despertando su curiosidad, poniéndolos de manera permanente ante enigmas que deben desentrañar en las profundidades del texto, y que una vez desentrañados descubren con sorpresa y delectación que en realidad pueden percibirse también en la superficie.¹⁷ Es en ese trayecto trabajoso que afirmaciones que inicialmente se me

¹⁷ “El ocultamiento, tal como lo practica Maquiavelo es un instrumento de corrupción o seducción sutil. Fascina a su lector, confrontándolo con enigmas”. Strauss, Leo. *Thoughts on Machiavelli*. Chicago &

aparecían como incomprensibles o inaceptables –tal como la afirmación de la necesidad de recuperar el gusto por las distinciones morales, que me resultaba completamente inabsorbible- han ido adquiriendo otro sentido, otra densidad. Dicho con pocas palabras: llegada hasta aquí no puedo sino reconocer que –sin perjuicio de que lo haya logrado o no– si me he esforzado por alcanzar el lugar del lector elegido, de inscribirme en el “vosotros” straussiano, es porque he sido víctima de la seducción del método. Una vez más, el filósofo, recuperando su peligrosidad en riesgo, habrá completado sobre el destinatario su obra de corrupción.

London: The University of Chicago Press, 1978, p. 50. Cf. también pp. 34-35: “Maquiavelo no va hasta el final del camino; la última parte del camino debe ser transitada por el lector que comprende lo que ha sido omitido por el escritor”.

El otro imposible. Un diálogo entre la justificación aristotélica de la esclavitud y la fenomenología husserliana de la intersubjetividad.
The impossible other one. A dialogue between Aristotelian justification of slavery and Husserl's phenomenology of intersubjectivity.

Elena Mancinelli *

Fecha de Recepción: 30 de marzo de 2014
Fecha de Aceptación: 27 de mayo de 2014

Resumen: *A partir de plantear una comparación entre la justificación que Aristóteles realiza de la esclavitud en el libro I de su Política y el tratamiento fenomenológico de la intersubjetividad llevado a cabo por Husserl en la quinta Meditación de las Meditaciones Cartesianas, el presente artículo se propone reflexionar acerca de los supuestos y mecanismos que llevan a que perspectivas y paradigmas tan diferentes tengan la misma consecuencia: El hecho de que el desigual o el oprimido sean confinados a permanecer en dichas situaciones.*

Palabras clave: *Aristóteles; Husserl; Alteridad.*

Abstract: *These article aims at reflecting on the assumptions and mechanisms, that make such different paradigms have the same consequence: That the different or the oppressed is bound to be as such. The mentioned aim will be dealt with by comparing the phenomenological treatment of intersubjectivity (Husserl, "Fifth Meditation", Cartesians Meditations) and Aristotle's justification of slavery in the book I of his Politic.*

Keywords: *Aristóteles; Husserl; Otherness.*

* Doctoranda en Ciencias Sociales. Docente-investigadora de la carrera de Ciencia Política de la Universidad de Buenos Aires y de la Licenciatura en Crítica de Artes del Instituto Universitario Nacional de Artes. Integrante del grupo de estudios de Teoría Política Clásica y Moderna del Instituto de Investigaciones Gino Germani.
Correo electrónico: elenamancinelli@gmail.com

1. Introducción

A primera vista podría pensarse que señalar el riesgo de solipsismo equivale a mostrar el principal problema de la perspectiva y metodología empleada por Husserl en su examen y justificación fenomenológica de la intersubjetividad. Cabe, no obstante, la reflexión acerca de otras posibles consecuencias, de no menor problematicidad que la señalada, aunque no tan inmediatamente visibles.

Comenzar a divisar la espesura y la profundidad de estos problemas requiere previamente la formulación de una cuestión. ¿Qué chances tiene de ser reconocido un cuerpo que no porta las marcas que posibilitan un procedimiento tal como el de la apercepción analógica? ¿Puede el esclavo, el siervo, el indígena, el cuerpo portador de la semejanza ser asumido como un igual? Si bien este interrogante interpela especialmente a la fenomenología de Husserl, no lo hace exclusivamente. Como buscaremos mostrar en las siguientes páginas, este problema es constitutivo de otras perspectivas filosóficas; incluso de alguna de aquellas que no tienen una comprensión semejante del vínculo entre conocimiento y realidad.

Un caso en el que ejemplarmente se hace patente nuestra tesis es la caracterización aristotélica de las diferentes especies de relación humana. En ésta se parte de una visión opuesta a la que tiene Husserl (y la modernidad en general) de la diáda realidad-razón. Así, en su *Política*, Aristóteles examina las prácticas e instituciones históricas en las que aquéllas se expresan, a fin de que la razón dictamine lo que pertenece al registro de lo convencional (legal) y lo que es propio del registro natural (legítimo) o, dicho en términos modales, busca determinar qué tipos de vínculos corresponden al registro ontológico de lo fáctico y cuáles al de lo necesario. Husserl, en cambio -y aquí se halla el *quid* de la diferencia- asume como punto de partida la problematización absoluta de aquello que las relaciones subjetivas muestran ser en su facticidad.

Pese a las significativas diferencias que existen entre ambas perspectivas filosóficas, nuestro artículo parte de la hipótesis de que ellas tienen en común la imposibilidad de

brindar un camino para asumir al otro, al diferente, como un semejante. Consideramos, pues, que una explicitación y comparación de ambos modos de caracterización de las relaciones humanas puede permitirnos develar los supuestos y mecanismos que llevan a que perspectivas y paradigmas históricos tan abismalmente distantes tengan la misma consecuencia: el hecho de que el desigual o el oprimido estén confinados a la exclusión y la opresión.

2- Iguales y desiguales en el pensamiento político aristotélico.

La caracterización aristotélica de las diversas formas de las relaciones humanas está signada por el siguiente principio: La igualdad de los iguales y la desigualdad de los desiguales. Éste, lejos de ser asumido por Aristóteles como un rasgo particular de la configuración económico-política de su época, es presentado como inherente a la *physis*. Así, pues, la diferencia entre los vínculos se cimienta en el señalamiento de una distinción ontológica al interior del género de los seres humanos.

Mientras la relación entre los iguales está caracterizada por una constelación semántica en la que nos encontramos con los significantes de razón, libertad, ciudadanía, gobierno, política y amistad, la de los desiguales, en cambio, se define como dominio, servicio e incapacidad de autogobierno por parte de aquellos a los que les cabe portar el estigma de la esclavitud.

En el contexto de una indagación acerca de qué es lo que hace a un hombre libre ser un buen ciudadano, Aristóteles dice que: "...el buen ciudadano tiene que saber y poder tanto obedecer como mandar, y la virtud del ciudadano consiste precisamente en conocer el gobierno de los libres desde ambos puntos de vista"²Es decir, se gobierna bien, si y sólo si previamente se ha sido gobernado.³

Interesa notar que en dicha trama argumentativa el esclavo -el que por naturaleza lleva el mote de la desigualdad-lejos de estar ausente, juega un papel relevante, ya que la relación del amo y el esclavo opera como delimitación de la forma específica del

²Aristóteles, *Política*, Edición bilingüe, Trad. de Julian Marías y María Araujo Madrid: Estudios Constitucionales, 1989. 1277 b 20-30

³La ausencia de diferenciación ontológica entre los iguales es resuelta como una diferencia del orden del acto y la potencia. El gobernante es ciudadano en acto, mientras que el gobernado lo es en potencia. Para una exposición exhaustiva de la semántica del acto y la potencia, véase: Aristóteles, *Metafísica*, libro IX, Trad. Tomás Calvo Martínez, Madrid: Gredos, 1994.

gobierno político. Mientras el hombre libre actúa en los dos polos de la relación política, el hacer del esclavo y el amo se distinguen absolutamente. Dice Aristóteles: “Indudablemente, el hombre bueno, el político y el buen ciudadano no deben aprender los trabajos de esa clase de subordinados; de no ser así, dejarían de ser el uno amo y el otro esclavo”⁴

Así como la relación entre los desiguales está determinada absolutamente de un modo, vemos, por el contrario, que la relación entre los iguales no. Es justamente esa amplitud o esa indeterminación la que permite pensar la relación política entre los ciudadanos como un plus de la *physis*, en el que la lógica de la relación sustituye a la lógica del atributo⁵. Este sentido de plus o de fuga de la *physis* es lo que se manifiesta en el hecho de que para Aristóteles sólo es ciudadano el que participa activamente de las magistraturas de la ciudad, mientras que la ciudad, por su parte, no es otra cosa que la forma que le imprime el régimen político: “...Por ejemplo, en las constituciones democráticas es soberano el pueblo, y por el contrario, la minoría en las oligarquías, y así decimos también que su régimen es distinto, y lo mismo argumentaremos respecto de los demás”⁶. Las diferencias que hay entre las formas posibles de régimen político y, por ende, las distintas amplitudes de la ciudadanía denotan que Aristóteles asume a la contingencia como el horizonte de la política.

El hecho de que pueda sostenerse que la comprensión aristotélica de la relación política entre los iguales se caracteriza por ser un *plus* o más allá de la naturaleza no supone, claro está, afirmar un quiebre entre política y naturaleza, sino que, por el contrario, enuncia que la relación entre ambas dimensiones está clara y previamente determinada. En las páginas siguientes nos adentraremos en el papel que juega la naturaleza como dispositivo central de la caracterización de las relaciones humanas de

⁴ *cit. POL.* 1277 b 20-25.

⁵ Si bien se ha tendido hegemónicamente a mostrar las diferencias que hay entre la perspectiva sofística y la aristotélica, lo cierto es que las mismas consisten en una diversa comprensión de la relación entre naturaleza y política. Si, en cambio, atendemos a la especulación aristotélica acerca de las posibles formas de la *polis*, la acción y las relaciones que se dan en ella, tal como aparece en el libro III de la *Política*, veremos que las divergencias entre ambos enfoques se vuelven mucho más sutiles.

⁶ *cit. POL.* L. III, 1278 b, 10-15.

dominio y buscaremos mostrar como el intento de anudar la naturaleza, la razón y la desigualdad se resuelve en un ineludible fracaso.

El análisis de la *polis* desde el paradigma natural encuentra su epicentro en el libro I de la *Política*. Es allí donde Aristóteles justifica porqué la *polis* es una comunidad natural. El camino que sigue para mostrar la imbricación entre política y naturaleza es el de apelar al mismo esquema de género y especie que aplica en el análisis de la región óptica de los seres vivos.

Veamos esto más de cerca, Aristóteles se refiere tanto en *De Anima* como en la *Ética a Nicómaco* a las distintas partes del alma (nutritiva, sensitiva y racional) y expone la diversidad de formas específicas que anida en el género de los entes vivos. Dicha diversidad no resulta, sin embargo, en mera pluralidad, sino que, por el contrario, expresa un orden progresivo de la naturaleza de lo animado. Cuando Aristóteles dice que: “Las facultades del alma (...) pertenecen todas a ciertos seres, como lo hemos dicho; otros poseen algunas, y otros, en fin sólo, una”⁷, no sólo enuncia la discontinuidad entre los seres que poseen una, algunas o todas las facultades, sino que muestra como cada una de éstas constituye un eslabón de la naturaleza que se caracteriza por ser múltiple, sin por ello dejar de ser parte de un todo organizado. Dicho de otro modo, la naturaleza puede mostrar continuidad en su propia discontinuidad gracias a que cada forma específica se relaciona con las especies de su mismo género, ya sea contenida en ellas o conteniéndolas. Para explicar qué es lo que hace que la especie de los hombres sea específicamente tal, sin por ello perder una determinada y necesaria relación con las diferentes especies del mismo género, Aristóteles apela al concepto de función, y dice lo siguiente:

¿O lo mismo que existe manifiestamente una función del ojo, de la mano y del pie –y, en general, de cada una de las partes –así también, al lado de todas éstas, podría suponerse una función propia del «hombre»? ¿Y cuál podría ser, entonces, ésta? Porque la vida es obviamente común con las plantas y se busca lo específico: hay que descartar, entonces, la vida nutritiva y del crecimiento. A continuación le seguiría la vida sensitiva,

⁷ Aristóteles, *De Anima*, Trad. de Alfredo Llanos, Buenos Aires: Leviatan, 1983. 414 a 28-30

más parece que también ésta es común al caballo y al buey y a todo animal. Queda, entonces, la vida activa del elemento que *posee razón* (...)

Si la función del hombre es la actividad del alma conforme a la razón⁸.

Los dos conceptos complementarios citados, “común” y “continuación”, ponen en evidencia que Aristóteles concibe a la naturaleza como un orden que excluye absolutamente al hiato, o a la ruptura abismal entre las distintas especies de entidades.

En primer lugar, la condición de posibilidad e inteligibilidad de las diversas especies naturales consiste en su “común” referencia y pertenencia a un mismo género de entes. En segundo lugar, Aristóteles logra limitar las fuerzas disolventes de la diferencia a partir de introducir el término “continuación”. Así, las vidas vegetal, animal y humana son concebidas como un momento que o continúa en otra especie o es continuado por otra⁹.

Con el objetivo de dar curso a una reflexión acerca de las chances que tiene la naturaleza para erigirse en dispositivo de justificación de la esclavitud, tomamos como punto de partida a la determinación que Aristóteles hace de la especie de los hombres en términos de *zoon politikón*, dotándolo de una diferencia respecto de la especie de los animales:

“La razón por la cual el hombre es, más que la abeja o cualquier animal gregario, un animal social es evidente: la naturaleza, como solemos decir, no hace nada en vano, y el único animal que tiene palabra es el humano. La voz es signo del dolor y el placer y por eso, la tienen los demás animales, pues su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer (...) pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto, y es exclusivo del hombre, frente a los demás animales”¹⁰

⁸Aristóteles, *Ética a Nicómaco*. Trad. y comentarios José Luis Calvo Martínez, Madrid: Alianza, 2005. LI 1097 37-40, 1098 a 1-7.

⁹ El término alma tiene que ser remitido, para no caer en una interpretación errónea, al significado que tiene el término *psiché* para Aristóteles. Según él, la *psiché* equivale a lo que da vida o anima a un ser viviente. Véase: *cit.*, *DE AN*, L. II, 2, 413 a 20-23.

¹⁰*cit. POL*. 1253 a 15-20.

La palabra es, pues, una de las formas del *logos*, o sea, de la racionalidad humana. Ella es testimonio inocultable de la politicidad, porque su existencia equivale a decir que el hombre es un ser con-otros, con los que busca definir qué es lo bueno, lo justo y lo conveniente para la comunidad. Vemos, por ende, que la palabra es el centro de gravitación del argumento antropológico por el cual la comunidad política adquiere estatus natural. Sin embargo, lejos de agotar con ello su sentido, la racionalidad -tanto en su faceta deliberativa como directiva- resulta el epicentro de la operación por la cual Aristóteles divide a la especie humana en amos y los esclavos.

La postulación de una justificación de corte natural acerca de la esclavitud pone a Aristóteles ante un desafío difícil de sortear. Aristóteles dice:

Pues es naturalmente esclavo el que es capaz de ser de otro (y por eso es realmente de otro) y participa de la razón en la medida suficiente para reconocerla pero sin poseerla, mientras que los demás animales no se dan cuenta de la razón, sino que obedecen a sus instintos¹¹

Surge aquí inmediata y evidentemente una extensa y acuciante lista de interrogantes, ¿cómo pueden los esclavos reconocer la razón sin poseerla? Si los esclavos no tienen la capacidad racional de los hombres, pero tampoco carecen absolutamente de ella y, por ende, no pueden, ser de la especie inmediatamente anterior a los hombres, es decir, la animal ¿A qué especie pertenecen, entonces, los esclavos? ¿Cuál es su materia? ¿Cuál su forma? El camino que delineamos para dar respuesta a estos interrogantes consiste en tomar como eje a los distintos modos en los que Aristóteles caracteriza la relación entre amo y esclavo. Esta decisión expositiva obedece a la consideración de que es en la relación misma dónde emergen con mayor claridad las *aporías* en las que cae irremediabilmente la justificación aristotélica de la esclavitud al pretender evitar asumir su convencionalidad inscripta, por tanto, en un horizonte epocal determinado.¹²

¹¹ *cit. POL.* 1254 b20-25.

¹² Para una recesión de las opiniones y un análisis del tema, véase: N. Smith, "Aristotle's Theory of Natural Slavery" in D. Keyt and F. Miller JR (eds), *A companion to Aristotle's Politics*: Oxford UK & Cambridge USA, Blackwell. pp 142-155.

Los tres argumentos que Aristóteles da a favor de la esclavitud son de carácter analógico. La diferencia más notable que hay entre ellos consiste en que cada uno otorga un distinto grado de potencialidad al esclavo. Además, dos de ellos son extraídos de la naturaleza. La relación amo-esclavo es analogada: 1) al vínculo que hay entre el alma y el cuerpo y 2) al que hay entre la racionalidad y la emocionalidad. Dice Aristóteles: “Regir y ser regido no sólo son cosas necesarias sino convenientes, y ya desde el nacimiento unos seres están destinados a ser regidos y otros a regir”¹³ y párrafos después agrega: “Decimos, pues, que el imperio despótico y el político pueden observarse primero en el ser vivo, ya que el alma ejerce sobre el cuerpo un imperio despótico, y la inteligencia un imperio político o regio sobre el apetito”¹⁴ A diferencia de estos dos argumentos, el tercero encuentra como analogía al vínculo entre el hombre y el objeto útil:

Los instrumentos pueden ser animados o inanimados, por ejemplo, el timón del piloto es inanimado, el vigía animado (...) Así también los bienes que se poseen son instrumento para la vida, la propiedad en general, el esclavo una posesión animal y todo subordinado algo así como un instrumento previo a los otros instrumentos¹⁵

Como podemos notar en cada una de las analogías, el vínculo entre el amo y el esclavo es caracterizado de acuerdo a distintas formas de dominación: mientras el primero (alma, cuerpo) es despótico, el segundo es un término medio entre el político y el despótico (razón-emocionalidad) y el tercero es un vínculo de uso o, mejor dicho, de explotación (el amo usa un objeto útil). Dice Aristóteles:

De la posesión se habla en el mismo sentido que de la parte: la parte no sólo es parte de otra cosa, sino que pertenece totalmente a ésta, y lo mismo la posesión. Por eso el amo no es del esclavo otra cosa que amo, pero no le pertenece, mientras que el esclavo no sólo es esclavo del amo, sino que le pertenece por completo. De aquí se deduce claramente cuál es

¹³ *cit.POL.* 1254 a 30-32.

¹⁴ *cit.POL.* 1254 b 5-8.

¹⁵ *cit.POL.* 1253 b 25-30.

la naturaleza y facultad del esclavo: el que por naturaleza no se pertenece a sí mismo, sino a otro, siendo hombre, éste es naturalmente esclavo; es hombre de otro el que, siendo hombre, es una posesión, y la posesión es un instrumento activo e independiente¹⁶

Lo que cambia, además, en cada modo de caracterizar la esclavitud es el fin que se puede asignar a tal vínculo; más precisamente, la posibilidad de hablar de cierto grado de amistad entre amo y esclavo tiene asidero sólo a condición de que el esclavo lleve como mote la incapacidad para gobernarse a sí mismo (esto vale tanto para el caso del cuerpo, como para el caso de la pasión o emoción) y, entonces, el sometimiento al amo, tiene por finalidad garantizar su seguridad. Acorde a esto, afirma Aristóteles: “El que es capaz de prever con la mente es naturalmente jefe y señor por naturaleza, y el que puede ejecutar con su cuerpo esas previsiones es súbdito y esclavo por naturaleza; por eso el señor y el esclavo tienen los mismos intereses”¹⁷ Por el contrario, cuando la esclavitud es vista por Aristóteles a partir de la analogía entre el esclavo y el objeto útil, se niega absolutamente toda posibilidad de que haya alguna otra finalidad que no sea el exclusivo beneficio del amo y, con ello, se obtura cualquier posibilidad de vínculo amistoso entre ambos.

Por último, resta reflexionar acerca de lo que sucede cuando intentamos encuadrar cada uno de los tres argumentos analizados con el esquema lógico-ontológico de las causas material y formal. Ya sea que el esclavo sea analogado al cuerpo y el amo al alma, o que el esclavo se lo identifique como un instrumento u objeto útil, vemos que resulta imposible aplicar las causas de materia y forma, debido a que existe entre ambos un hiato ontológico originado en la pertenencia respectiva a distintos géneros entitativos. El único argumento que permite probar la adecuación de las causas es el que identifica al esclavo con la irracionalidad y al amo con la racionalidad. Sin embargo, la irracionalidad de la sensación y el apetito es propia de la forma específica del animal. Con lo cual, el esclavo comparte la misma forma y pierde, necesariamente, su especificidad. La división que hace Aristóteles en la *Ética*

¹⁶ *cit. POL.* 1254 a 10-15.

¹⁷ *cit. POL.* L I, 2 1252 a 32-35.

a *Nicómaco* de la parte irracional puede ser un indicio de la forma específica del esclavo que estamos buscando. Veamos, entonces, qué dice Aristóteles:

Sobre el alma se han expuesto suficientemente algunos puntos, incluso en los tratados para el público: por ejemplo, que una parte de ella es irracional y la otra racional (...) De la parte irracional, una parte común y vegetativa –me refiero a la causante del alimentarse y del crecer (...) más parece que hay otra naturaleza del alma irracional, pero que, con todo, participa de alguna manera de la razón (...) ¹⁸

Del contenido de la cita, no obstante, no nos es posible encontrar una vía para dar con un límite claro entre la diferencia específica del animal y el esclavo. De este modo, la difusa diferencia entre ambos inhabilita la posibilidad de que el esclavo encuentre su sitio en el eslabonamiento de las especies que forman el género de lo animado. Una vez más, la esclavitud muestra su irremediable enraizamiento en la historicidad y refuta cualquier pretensión de fundar sus cimientos en la naturaleza.

Si bien Aristóteles justifica de tres modos (analogías) a la esclavitud natural, resta indagar acerca de cómo saber quiénes son pasibles de portar dicha marca de la desigualdad. ¿Cómo saber si un esclavo es legítimo o meramente legal? Como veremos en el próximo apartado, la respuesta a estas preguntas supone adoptar un punto de vista similar al de la percepción o verificación husserliana. Aristóteles lo deja claro al decir que:

La naturaleza quiere sin duda establecer una diferencia entre los cuerpos de los libres y los de los esclavos, haciendo los de éstos fuertes para los trabajos serviles y los de aquellos erguidos e inútiles para tales menesteres, pero útiles en cambio para la vida política. ¹⁹

El cuerpo o, mejor dicho, el parecido o no del cuerpo del otro resulta, entonces, el momento decisivo para determinar quiénes son para Aristóteles esclavos por naturaleza y quienes son libres. Es decir, cada una de las analogías que usa tienen

¹⁸ *cit. EN.* 1102 b 10-15.

¹⁹ *cit. POL.* 1254 b.

como momento de cumplimentación la percepción del cuerpo. Como veremos, esto mismo se repite en Husserl.

3- Trascendentes y desemejantes en la justificación husserliana de la intersubjetividad.

La escenificación husserliana en las *Meditaciones cartesianas* se compone de dos actos. El primero es el de la conciencia natural que acriticamente asume un determinado universo de entes como trascendentes-emejantes. Es el momento de las prácticas e instituciones en las que fácticamente la conciencia natural se desenvuelve con otros. La pregunta que irrumpe, paraliza la acción y sitúa a la conciencia natural en una escena inversa, de inacción y soledad, es ¿Qué nos permite estar ciertos del carácter trascendente de los otros? Esta cuestión es señalada por Husserl al decir que:

El sentido óntico del «mundo objetivo» se constituye en varias etapas sobre el fundamento de mi mundo primordial. Hay que destacar como primera de ellas la etapa de constitución del «otro» o de «otros en general», o sea de «egos» excluidos de mi ser concreto propio²⁰

El mundo de los otros deja de ser, así, del orden de la efectividad para pasar a ser el centro de la interrogación. Sin embargo, una vez que Husserl encuentra el modo de resolver este primer estrato del problema -es decir, la trascendencia del «otro»- surge inmediatamente una segunda cuestión: la de que el «otro» pueda acceder al sentido de «hombre».

Si reflexionamos acerca de cuál es el vínculo entre los dos problemas mencionados, notaremos que lo que hay entre ellos es una relación de cara y seca, o -dicho en terminología husserliana- la presentación de uno equivale a la *ap*resentación del otro. El motivo de esto se halla en los mismos términos del planteo fenomenológico. Si el primer problema es que el otro pase de ser un sentido de mi conciencia para ganar estatus ontológico de trascendente, la conquista de tal status vuelve imposible para la conciencia el acceso a los contenidos inmanentes de ese otro

²⁰Husserl, Edmund, *Meditaciones Cartesianas*, trad. José Gaos y Miguel García-Baró, México, FCE, 1986 (Husserliana 1, *Cartesianische Meditationem. Eine Einleitung in die Phänomenologie*), §49, p. 169.

trascendente. Dos son, entonces, las variantes en las que se expresa concretamente el problema del solipsismo²¹ que Husserl pretende subsanar: el otro como fantasía y el otro como otredad radical.²²

Para resolver ambos, Husserl halla un tipo específico de *apresentación*: la *aprehensión* analogizante. Ella es, según Husserl: “Por la que un cuerpo físico dentro de mi esfera primordial es aprehendido, como semejante a mi propio cuerpo físico-vivo”²³ La peculiaridad de esta *apresentación* se ve claramente cuando se atiende al momento de su verificación. Mientras que la presentación de un objeto externo cualesquiera supone para el *ego* la *apresentación* de una cara posterior y la posibilidad de verificación de la cara *apresentada* a partir de rotar y volver lo presentado, *apresentado* y viceversa; cuando se trata del otro, por el contrario, se cae necesariamente en la imposibilidad de dicha verificación, ya que lo que el *ego* *apresenta* como algo originario e interno del otro, es decir, su *ego*, nunca adviene a nuestra presencia y, por tanto, pareciera no poder ser verificado perceptivamente.

Debido a que la exigencia que pretende cumplimentar el método fenomenológico es la de hallar una justificación o verificación prejudicativa, la cuestión de la intersubjetividad se muestra como la cuesta más empinada del camino seguido por Husserl. Al no haber modo de verificar perceptivamente el *ego* del otro y al no ser válida la vía *judicativa* para justificar su semejanza, el planteo fenomenológico se encamina hacia una justificación *apriorística* de la intersubjetividad. Esto se expresa de modo patente en la siguiente expresión de Husserl: “...el que el *ego* y el *alter ego* están dados siempre y necesariamente en «parificación» originaria”²⁴

²¹Para una profundización del problema del solipsismo en la constitución de la intersubjetividad, como un aspecto central del proyecto husserliano, véase: San Martín, Javier, *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Barcelona: Anthropos, 1987. pp. 82-106.

²²Un modo resolver el aporía en la que se ve apresado el planteo de Husserl consiste en determinar al sujeto como falta. Esto ha sido lo que ha hecho Lacan, en línea con la perspectiva hegeliana, quien, tal como dice Stavrakakis, sostiene que: “El sujeto es equivalente a la falta que está en la raíz de la condición humana (...) Si lo subjetivo ya no es más “subjetivo”, lo objetivo tampoco es más “objetivo” en el sentido de una estructura cerrada, o una entidad capaz, bajo ciertas circunstancias, de recubrir la falta del sujeto” Stavrakakis, Y., *Lacan y lo político*, Buenos Aires: Prometeo, 2007, p. 67.

²³*cit. MCp.175.*

²⁴*cit. MCp.175.*

Sin embargo, si nos hallamos aquí tentados a concluir que el camino que sigue Husserl -al desestimar la posibilidad de verificación perceptiva de la *apresentación* del *ego* del *alter* para el *ego* y decir que entre ellos hay una parificación originaria *a priori*- excluye como un momento a la percepción, vemos que dicho impulso es anulado inmediatamente. Husserl dice, unas páginas después, que la parificación sobreviene (se cumplimenta) si:

En mi esfera primordial surge destacado un cuerpo físico que es «parecido» al mío –o sea, de tal índole que ha de entrar en parificación fenoménica con el mío- parece ahora cosa naturalmente clara que en el traspaso de sentido, tiene al instante que recibir el sentido de cuerpo vivo desde el mío.²⁵

El sentido que tiene poner como condición la percepción de un cuerpo (*Körper*) al que el *ego* le transfiere el sentido de semejanza (por parificación fenoménica) es el de eludir cualquier posibilidad de que el *alter ego* pierda su inherente carácter de trascendente. Lo que le permite a Husserl concluir el círculo por el cuál justifica fenomenológicamente la semejanza del otro es la conducta. La conducta del otro es el índice *apresentativo* de lo psíquico, es decir, el que permite verificar la semejanza del *alter*, ya que al no poder darse originariamente sólo puede ser analogado al *ego* primordial.

Sin embargo, aceptando que el procedimiento seguido por Husserl resulte exitoso, la pregunta que se abre es: ¿Qué papel jugó el *alter ego* en la justificación fenomenológica de su doble carácter de trascendente y semejante? Claramente ninguno. Esta es la manifestación de lo que consideramos como la principal debilidad del método propuesto por Husserl para justificar la constitución de la intersubjetividad. Cuando la relación con el otro es recobrada en base a un procedimiento que acciona tan sólo uno de los dos polos de la relación intersubjetiva, la primera consecuencia que se obtiene es que el otro termina siendo más similar a un objeto que a un sujeto. Constituido, pero que no se constituye ni constituye al *ego*. La

²⁵*cit.CM*, p. 177.

segunda consecuencia es que el resultado del examen fenomenológico de la intersubjetividad da por resultado lo mismo que había antes de comenzar: los que pueden ser asemejados al *ego* primordial son los mismos que eran semejantes antes de la reducción trascendental del *ego*, sólo que ahora dicha semejanza no es efectiva sino que tiene carácter necesario²⁶ El que no lo era, es decir, el que cuando aparece en el campo perceptivo del *ego* es radicalmente otro, no tiene modo de ser incluido en el universo de sus semejantes. Esta última consecuencia, lejos de ser una al lado de las anteriores, es la síntesis de aquellas. La misma se evidencia con toda su fuerza en la apreciación de Husserl respecto de aquellos seres humanos que no son ni blancos ni occidentales. En este sentido, resulta por demás ilustrativo lo que dice, en *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie*, sobre el “papú”:

El término razón es un título muy amplio. Según la buena y vieja definición, el hombre es un ser racional, y en este sentido también el papú es un hombre y no un animal [...] Pero así como el hombre, comprendido el papú, representa respecto del animal un nuevo grado de animalidad, la razón filosófica representa un nuevo grado de la humanidad y de la razón²⁷

Vemos, aquí, el reverso de la intersubjetividad. Más bien, vemos el lado oscuro de la justificación fenomenológica de la intersubjetividad. Al situar como momento decisivo de cumplimentación de la parificación a la percepción del *alter* como “cuerpo parecido” al *ego primordial*, Husserl excluye la posibilidad de que ciertos “cuerpos no parecidos” al blanco-occidental puedan ser apercibidos como semejantes. Lo que es igual a imposibilitar que sean parte constitutiva de la comunidad intersubjetiva. Esto, a su vez, hace retornar –como si recorriéramos el problema

²⁶En su ya clásica obra *Sí mismo como otro*, Ricoeur señala la circularidad en la que se ve irremediabilmente apresado el argumento fenomenológico al pretender constituir al “otro” desde lo propio: “Que el otro se presuponga desde el principio, lo prueba por vez primera que la *epoché* por la que se comienza el análisis: de una manera o de otra, siempre he sabido que el otro no es un objeto de pensamiento, sino, como yo un sujeto de pensamiento (...) Este tenor precede a la reducción de lo propio” Ricoeur, Paul, *Sí mismo como otro*, Madrid: Siglo XXI, 1996. p. 369.

²⁷Husserl, Edmund, “Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie”, en Id., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, comp. Por W. Biemel, La Haya, 1954 (Husserliana vol. 6), p. 314.

invirtiendo el sentido- a las otras dos consecuencias señaladas: ¿Si los no “parecidos” no pueden ser asemejados como *alter egos*, pueden ser otra cosa que objetos? ¿Husserl delinea alguna vía para que los excluidos advengan a la semejanza?

Liotard sostiene que en la pregunta acerca del otro, Husserl parte de la diferencia entre sujeto y cosa. Dice:

La alteridad del otro se distingue de la trascendencia simple de la cosa por el hecho de que el otro es un ser para sí y que su unidad no está en mi percepción, sino en sí mismo; en otros términos, el otro es un yo puro que no necesita de nada para existir, es una existencia y un punto de partida radical para sí mismo, tal como yo lo soy para mí²⁸

El problema que plantea esta peculiar relación es la de que en sus dos polos hay un solo sujeto constituyente. Por eso Lyotard inmediatamente enuncia el inquietante interrogante: “¿cómo puede haber un sujeto constituyente (otro) *para* un sujeto constituyente (yo)?”²⁹ Esta pregunta, sin embargo, no parece encontrar sitio en las páginas de las *Meditaciones Cartesianas* en las que Husserl trata acerca de la constitución del otro. Esto sucede en virtud de que el punto de vista adoptado (exceptuando el momento en el que utiliza los deícticos) es siempre el de una conciencia constituyente. Justamente una carencia insalvable del análisis husserliano reside en que en ningún momento el *alter ego* es presentado como constituyente del *ego*. Si así fuera, Husserl y Hegel podrían estar más cerca el uno del otro en relación a la comprensión de la constitución de la intersubjetividad.³⁰ De todas formas, Lyotard no se desembaraza de las debilidades del planteo husserliano, cuando un párrafo más adelante menciona que:

Esta exigencia propia de la explicitación del otro no es verdaderamente satisfecha en las *Meditaciones cartesianas* (...) En efecto, después de haber descrito “ la apercepción asimiladora” por la cual el cuerpo del otro me es

²⁸Liotard, Jean-François, *La Fenomenología*, Buenos Aires: EUDEBA, 1963, p. 20.

²⁹Liotard, *op. cit.*, p.20.

³⁰En el caso de Hegel, vemos que la constitución de la intersubjetividad es posible por la acción del desigual, del sometido o siervo, que se enfrenta a una lucha a muerte por el reconocimiento del señor. Hegel, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, México: FCE, 2000, pp. 113-120.

dado como el cuerpo propio de otro yo, sugiriendo lo psíquico como su propio índice, y después de haber hecho de su “accesibilidad indirecta” el fundamento para nosotros de la existencia del otro, Husserl declara que desde el punto de vista fenomenológico el otro es una *modificación* de mi yo (*Meditaciones Cartesianas*, p. 97 de la edición francesa), lo que defrauda nuestra expectativa”³¹

Lo que está señalando Lyotard va dirigido al centro del planteo fenomenológico en el que la imposibilidad de asumir al otro, al mismo tiempo, como un real absoluto y un correlato intencional de la conciencia hace recaer a Husserl, una y otra vez, en tensiones que no puede resolver. Así, pues, si el sujeto trascendental es constituido, deja de ser radical y constituyente y se abre paso a un historicismo relativista respecto a la conformación de dicho sujeto. En cambio, si se asume la radicalidad trascendental, se deriva no sólo el riesgo de solipsismo, sino uno mayor consistente en impregnar al otro del modo cósmico de ser propio del conjunto de los entes, que presentan como su determinación específica el no ser sujeto.

La peculiar e inquietante característica de la dimensión intersubjetiva -es decir, que en ella los polos de la relación coinciden en su más íntima cualidad: ambos son un yo absoluto, polo único, idéntico y universal- es asumida por Husserl como un problema que la perspectiva trascendental radical no puede resolver y es lo que lo lleva en el último período a adoptar una nueva perspectiva, en la que el yo es envuelto por la historia, por el mundo de la vida. ¿Pero, qué ha pasado, entonces, con la radicalidad del sujeto trascendental? ¿Cuál es la vía que permite salvarlo cuando se asume que es constituido por la historia, o sea, por la *Lebenswelt*? Lyotard lo expresa claramente: “sabíamos ya que en el fondo no existe diferencia entre el *ego* concreto y el sujeto trascendental, pero esta identificación está subrayada aquí, al punto de que el último Husserl ha podido ser calificado de empirismo”³²

La observación que hace Lyotard tiene una gran repercusión sobre nuestro tema. Debido a que en ella se explicita una cuestión que estuvo presente solapadamente en

³¹Lyotard, *op. cit.*, p. 20.

³²Lyotard, *op. cit.*, p.22.

toda la indagación acerca de los alcances y problemas que conlleva la perspectiva fenomenológica husserliana sobre la intersubjetividad. Así como la opción por el sujeto trascendental y la adopción de una posición unilateral son concomitantes, enunciar a la *Lebenswelt* como principio constitutivo conlleva una comprensión positiva de la intersubjetividad. Una forma se troca en la otra, pero la fenomenología husserliana culmina en una justificación de lo existente.

Vemos, por tanto, que la percepción tallada por la cultura de cada época es la que define en última instancia, tanto en la perspectiva husserliana de la intersubjetividad como en la justificación aristotélica de la esclavitud, quienes son los iguales- semejantes y quienes los desiguales-desemejantes. Es decir, “papú” o bárbaro son, en épocas tan diferentes de la historia del pensamiento occidental, dos nombres que portan los cuerpos que “no son parecidos” al blanco-occidental- racional y, por ende, a los que no se les atribuye la potencialidad de constituir una comunidad de iguales o una comunidad armónica de mónadas.

Bibliografía

- Aristóteles, *De Anima*, Trad. de Alfredo Llanos, Buenos Aires: Leviatan, 1983
- Aristóteles, *Ética a Nicómaco*. Trad. y comentarios José Luis Calvo Martínez, Madrid: Alianza, 2005
- Aristóteles, *Metafísica*, libro IX, Trad. Tomás Calvo Martínez, Madrid: Gredos, 1994.
- Aristóteles, *Política*, Edición bilingüe, Trad. de Julian Marías y María Araujo Madrid: Estudios Constitucionales, 1989.
- Barnes, J, *Aristóteles*, Madrid: Cátedra, 1999
- Berti, E. *Las razones de Aristóteles*, Buenos Aires: Oinos, 2008.
- Buck Morss, Susan, *Hegel y Haití*, Buenos Aires: Norma, 2005.
- Butler, Judith, *Sujetos del deseo*, Madrid: Amorrortu, 2012.

- Hegel, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, México: FCE, 2000.
- Honneth Axel, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática de los conflictos sociales*, Barcelona: Crítica, 1997.
- Husserl, Edmund, “Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie”, en Id., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, comp. Por W. Biemel, La Haya, 1954 (Husserliana vol. 6).
- Husserl, Edmund, *Meditaciones Cartesianas*, trad. José Gaos y Miguel García-Baró, México: FCE, 1986 (Husserliana 1, *Cartesianische Meditationem. Eine Einleitung in die Phänomenologie*)
- D. Keyt and F. Miller JR (1991) (eds): *A companion to Aristotle's Politics*, Oxford UK & Cambridge USA, Blackwell, 1991.
- Lafont, Cristina, *Lenguaje y apertura del mundo*, Madrid: Alianza, 1997.
- Lyotard, Jean-François, *La Fenomenología*, Buenos Aires: EUDEBA, 1963.
- Ricoeur, Paul, *Sí mismo como otro*, Madrid: Siglo XXI, 1996.
- Patocka, Jan, *Introducción a la fenomenología*, Madrid: Herder, 2005.
- Riedel, M., *Metafísica y Política*, Argentina: Alfa, 1976.
- San Martín, Javier, *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Barcelona: Anthropos, 1987.
- Smith, N, “Aristotle's Theory of Natural Slavery” in D. Keyt and F. Miller JR(eds): *A companion to Aristotle's Politics*, Oxford UK & Cambridge USA, Blackwell, 1991.
- Stavrakakis, Y., *Lacan y lo político*, Buenos Aires: Prometeo, 2007.
- Tzvetan, Todorov. *Los otros y nosotros*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2005.
- Wolff, F., *Aristóteles e a Política*, São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

Reseña bibliográfica

Dispossession: The Performative in the Political.

Judith Butler, Athena Athanasiou. Cambridge: Polity Press, 2013.

Reseña de Lic. Ianina Moretti Basso *

Fecha de Recepción: 28 de octubre de 2013

Fecha de Aceptación: 10 de diciembre de 2013

Resumen: *Desposesión: lo performativo en lo político es un libro aún no traducido al español, de Judith Butler y Athena Athanasiou. Las autoras empezaron en 2009, en Grecia, una conversación compuesta por encuentros, correos electrónicos y escritos compartidos. El diálogo comenzó sobre la base de un postestructuralismo compartido, puesto al servicio de una crítica a la idea de sujeto autónomo, soberano y estrictamente individual. Desafían las nociones de propiedad y de lo propio; y dicho desafío se erige sobre la afirmación de que sólo así puede emerger una responsabilidad ética y política para con el otro. Se vislumbra entonces un nuevo relato del sujeto, desposeído, interdependiente y fundamentalmente relacional. De esta manera las autoras indagan sobre nuevas bases para comunidades políticas, menos marcadas por la violencia de la desposesión forzada. La obra constituye un diálogo imprescindible para un nuevo pensamiento filosófico de la política, brindando elementos para pensar críticamente nuestra actualidad.*

Palabras

clave:

Desposesión; reconocimiento; violencia normativa; agencia.

* Facultad de Filosofía y Humanidades. Universidad Nacional de Córdoba. Correo electrónico: i.kasiopea@gmail.com

Abstract: *Dispossession: the performative in the political, is an un-translated book written by Judith Butler and Athena Athanasiou. The authors start a conversation in 2009, in Greece. The conversation was in part by e-mail, also by letters and in person, and it began with the consideration of a poststructuralist position they both share. This implied a strong critique to the idea of an autonomous, sovereign, strictly individual subject. They defy the notions of property and proper; the challenge is based on the statement that only after this critique an ethical and political responsibility with others can emerge. Indeed, a new description of the subject can be discerned, one dispossessed, interdependent, and strongly relational. In this way, the authors enquire about new bases for political communities, less scared by violent dispossession. This book involves an essential dialog, towards a new philosophical approach to the political, offering some crucial elements to critically think our own present times.*

Keywords: *Dispossession; recognition; normative violence; agency.*

Desposesión: lo performativo en lo político, es un libro aún no traducido al español, de Judith Butler y Athena Athanasiou. Butler, filósofa norteamericana de tendencia postfeminista y posmarxista (Profesora Maxine Elliot de Retórica, Literatura comparada y Estudios de la mujer, en la Universidad de California) se ha preguntado “¿qué es una *vida*?” (BUTLER 2010:14), interrogándose por las condiciones materiales y simbólicas que vuelven posible una vida y permiten que sea considerada en términos de igualdad. Por su parte, Athanasiou (Profesora Asociada en el Departamento de Antropología en la Universidad de Ciencias Sociales y Políticas del Panteion, Atenas) se dedica a la teoría feminista y el pensamiento social radical, y ha enfocado sus últimas investigaciones en la crisis actual en Grecia.

Las autoras comienzan en 2009 una conversación basada en un postestructuralismo compartido, puesto al servicio de una crítica a la idea de sujeto autónomo, soberano y estrictamente individual. El desafío se erige sobre la afirmación de que sólo así puede emerger una responsabilidad ética y política para con el otro. El diálogo parte de diversos formatos, y hay un claro esfuerzo en homologarlos para

otorgarle unidad. Su continuidad se traza en la preocupación por las posibilidades de *reconocimiento* del sujeto capaz de *agencia*, aún y gracias a la *desposesión*.

Butler y Athanasiou recuperan cada trayectoria poniendo en juego sus trabajos anteriores, en conflicto con la supuesta unidad que persiste en la obra de un autor, quedando expuestas a disrupciones consigo mismas. La conversación pareciera establecerse entre más de dos, pues aparecen e intervienen sus propias y distintas voces desde el pasado. Esta actitud parece consecuente con la voluntad explícita de discutir la noción de *autoidentidad*. Si el consenso implica “consentimiento” o “acuerdo de varias personas entre sí” (Moliner, 2007), este libro no puede pensarse como un intento de consenso. Antes bien, a lo largo de este intercambio se construye un verdadero espíritu dialógico, posibilitante de disentimiento, diferencia, y una apertura que no intenta conclusiones unívocas.

El eje de la conversación es un pensamiento teórico-político sobre nuevas formas de políticas de izquierda y sus diferentes posibilidades de incorporación, en el marco de una resistencia a la *precaridad*². Las autoras piensan en un horizonte claramente complejo fiel a entrecruzamientos como los que planteara hace ya tiempo bell hooks, entre variables como raza, clase y sexualidad. En este marco, pretenden esbozar un mapeo de la labor política y afectiva que tiene la *agencia crítica*³, recuperando la pregunta: “¿Qué hace posible la respuesta política?” (Butler, Athanasiou, 2013:xi).

La conversación entre estas pensadoras está inspirada en casos que, antes que como ejemplos, sirven como disparadores para el análisis y echan luz sobre sus argumentaciones teóricas. Así, reflexionan sobre Palestina, el movimiento Women in Black, el Movimiento de los Sin Tierra, la lucha por el agua en Bolivia, la situación

²Esta noción corresponde a una distinción butleriana que advierte que mientras la precariedad es común a todos, dada la vulnerabilidad del cuerpo humano, la precariedad da cuenta de la distribución diferencial (geopolíticamente gestionada) de aquella vulnerabilidad común. Cf. Butler, 2009.

³Por momentos las autoras utilizan el término *acción*, y sería de interés rastrear cuál es el criterio que la distingue del uso de la noción de *agencia*.

de los *sin papeles*, las Madres de Plaza de Mayo en Argentina, los feminicidios en México, y las protestas de universitarios en Europa por recortes a educación (“book bloc”).

Hilvanado de manera circular, aún pueden entrecruzarse algunos ejes temáticos que permiten leer analíticamente el diálogo. En un primer grupo de capítulos, las autoras se centran más específicamente en la noción de *desposesión*, su ineludible ambivalencia, y el posicionamiento que demanda.

Así, en el Cap I. “Desposesión aporética, o el problema con la desposesión”, se sienta una distinción que persiste durante todo el escrito acerca de las dos valencias que conlleva la *desposesión*:

a) En un primer sentido, esta noción da cuenta del sujeto conducido por pasiones. Aquí la *desposesión* posibilita encuentro con la alteridad, demostrando los límites de la autosuficiencia en cuanto somos seres relacionales e interdependientes.

b) El segundo es en cambio un sentido forzado o privativo, que advierte sobre la dependencia de un mundo social que nos sostenga. La *desposesión* implica aquí aquello que torna a los sujetos vulnerables a la *violencia normativa* y normalizadora, militar y legal (en forma de privación de tierras, ciudadanía, protección o medios de vida en general).

Si bien en ambos sentidos el sujeto está en relación a la norma, Butler deja en claro la necesidad de un posicionamiento ante esta doble valencia: mientras la primera es valorable y guarda cierta potencia para pensar la cuestión del sujeto, a la segunda hay que oponerle resistencia. Por su parte, Athanasiou establece una interesante relación con el concepto marxista de alienación, que permite pensar la *desposesión* fuera de la lógica de *posesión*. Ambas pensadoras debaten sobre el *individualismo posesivo*, acordando en que no se trata de evaluar moralmente la ontología individualista, sino más bien de analizar críticamente cómo trabaja y a qué fines políticos resulta subsidiaria.

La *desposesión* es también analizada en relación a la metafísica de la presencia, en uno de los capítulos de mayor densidad teórica del libro (Cap.II). Allí se cuestiona el triángulo que conforman las nociones de *vida*, *posesión* y *libertad*, dialogando con la herencia heideggeriana de Athanasiou, y evocando a Derrida y a Lacan. Este sentido de la metafísica se relaciona con perspectivas de *autosuficiencia* y *autoidentidad* que demarcan los límites de lo humano. Se enlaza así el problema de la materia humana con la cuestión de los humanos que importan, “*human matter and humans that matter*” (Butler, Athanasiou, 2013:34). La pregunta subsiguiente es en relación a aquellos *no-seres*, precarizados en su *desposesión*. Las autoras inauguran una discusión acerca de la *posesión*, buscando un cimiento distinto a ésta al momento de oponerse a la *desposesión* en su valencia negativa. Así, en el Cap. III Athanasiou apela a la necesidad de habilitar perspectivas no económicas sobre la política contemporánea, puesto que no hay nada meramente económico en la economía. La cuestión de la *posesión* toma una dimensión compleja, que involucra un cuestionamiento de las fronteras de lo humano para desbaratar la fantasía del humano autosuficiente y posibilitar un *ser-con* más allá del comunitarismo y el antropomorfismo. Este primer grupo de capítulos culmina con un detenido análisis del excelente film *Strella* (Panos H. Koutras, 2009, Grecia). Se juegan en ella una versión contemporánea del mito edípico, un dislocamiento de las normas de género, la impugnación de las leyes de parentesco y constantes *giros performativos* del lenguaje que permiten leer una interesante encarnación de la *agencia*.

Un segundo grupo de capítulos trata *in extenso* la cuestión del *reconocimiento*, en estrecho vínculo con la trayectoria hegeliana de Butler y con autores como Cavareto y Levinas. Las autoras debaten alrededor del difícil pasaje de la ética a la política. En este trayecto, recuperan a Fanon (Cap. VII) para tratar el rol de la interpelación, y problematizan el *reconocimiento* liberal tanto como los vínculos con el Estado. La noción de *reconocimiento* se extiende y complejiza a través del análisis de conceptos como *violencia normativa*, *relacionalidad*, *capacidad de respuesta* y *performatividad*.

La *performatividad* vertebra un tercer eje de capítulos. Al conjugar la crítica a la propiedad y la pregunta por lo propio, las autoras discuten cómo la *performatividad* de las normas nos produce y modela, aunque “la posibilidad de la invocación crítica y la resignificación del orden normalizado permanece abierta” (Butler, Athanasiou, 2013:127). Es en nombre de esta apertura que intitulan el Cap. XI “Expropiando lo performativo”, donde discuten sobre la *ley*, la *libertad* y su indeterminación, apelando a una interpretación de *Ante la ley* de Kafka. Atentas a la *precaridad*, afirman que “[s]i bien no todas las formas de ejercer la libertad están focalizadas en la libertad de vivir, ninguno de esos ejercicios pueden tener lugar sin la libertad de vivir” (Butler, Athanasiou, 2013:130). Dicha *precaridad* puede analizarse en el lenguaje, encarnada en los *sin nombre*, los *innombrables*. El Cap. XII recupera vicisitudes lexicales y representacionales, concluyendo que nombrar “no sólo es un sitio de trauma, sino también potencialmente una estrategia de mimesis subversiva” (Butler, Athanasiou, 2013:139). La subversión conlleva aquí la promesa política de lo *performativo* (Cap. XIII), discutiendo las formas en que los marcos de *desposesión* se convierten en una ocasión para acciones de disenso político.

El último bloque de capítulos incorpora las nociones desarrolladas a lo largo del trabajo, encausados hacia la discusión final sobre *espacios de apariencia*. Éstos no son algo fijo, antes bien tienen la forma (transformadora) de un performativo. Este último tramo recupera el aspecto afectivo de la *agencia* (duelo público, deseo, solidaridad, etc.), legible a la luz de las políticas de exposición. Así, el diálogo responde a su movimiento circular enlazando la cuestión de la *agencia crítica* con las múltiples formas de hacer, deshacer, ser deshecho y devenir que muestran al sujeto en su interrelacionalidad fundante y fundamental. El diálogo trasciende su evidente importancia en sí mismo, brindando además una serie de elementos esenciales para pensar críticamente nuestra propia actualidad.

Bibliografía

Butler, J. “Precariedad, precaridad y políticas sexuales”, AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana. Vol.4, 3 (2009) 321-336.

Butler, J. *Marcos de Guerra. Las vidas lloradas*. Barcelona: Paidós, 2010.

Butler, J. y Athanasiou, A. *Dispossession: The Performative in the political*. Cambridge: Polity Press, 2013.

Moliner, María. *Diccionario de uso del español*. Madrid: Gredos. 2007.

Normas de Publicación

El envío de artículos se realizará por correo electrónico a:

anacronismoeirrupcion@sociales.uba.ar

A continuación, se detallan los criterios formales que deberán cumplir las contribuciones para ser consideradas por parte de lo/as evaluadore/as, quienes para aceptarlas, juzgarán su pertinencia temática, conceptual y metodológica respecto de la propuesta programática de la publicación.

Los originales enviados deberán cumplir los siguientes criterios:

- Los artículos que se propongan para su publicación en la Revista deberán ser originales y no haber sido publicados previamente en ninguna de sus versiones y no estar simultáneamente propuestos para tal fin en otra revista. A los autores se les pedirá la firma de un documento que declare la originalidad y cesión de derechos del trabajo escrito.
- Los autores deberán remitir a la dirección electrónica de la Revista dos versiones de su artículo. Una de ellas debe contener todos los datos personales y de inscripción institucional del autor. En la otra versión debe eliminarse toda información directa o indirecta que pueda permitir la identificación del autor (esto implica la supresión de agradecimientos, referencias a textos propios, etcétera).
- Los originales serán sometidos a un proceso editorial que se desarrollará en varias fases. En primer lugar, los artículos recibidos serán objeto de una evaluación preliminar por parte de los Directores y los miembros del Comité Editorial, quienes determinarán la pertinencia de su publicación. Una vez establecido que el artículo cumple con los requisitos temáticos y formales indicados en estas normas, será enviado a dos pares académicos externos, quienes determinarán en forma anónima: 1)

publicar sin cambios; 2) publicar cuando se hayan cumplido correcciones menores, 3) publicar una vez que se haya efectuado una revisión a fondo o 4) rechazar. En caso de discrepancia entre ambos resultados, el texto será enviado a un tercer árbitro, cuya decisión definirá su publicación. Los resultados del proceso de dictamen académico serán inapelables en todos los casos.

- Cada artículo contará con un resumen en su lengua original y otro en inglés (Abstract). Los idiomas aceptados por la Revista son el español, el portugués, el francés y el inglés. Los resúmenes tendrán un máximo de 200 palabras.
- Cada colaboración estará acompañada de palabras clave (no más de cinco) que facilitarán la referenciación del artículo. El criterio a seguir, respecto al idioma, es el mismo que el de los resúmenes.
- La estructura del trabajo tendrá las siguientes secciones (en este orden): título en lengua original, título en inglés, nombre y apellido del autor (en la versión para evaluación deberá omitirse este elemento), resumen en lengua original, palabras clave en lengua original, resumen en inglés, palabras clave en inglés, cuerpo del trabajo y bibliografía. El nombre del autor irá acompañado de un asterisco que remita a una nota al pie de página. En dicha nota se incluirá una breve referencia biográfica e institucional del autor.
- El cuerpo central de cada trabajo tendrá un mínimo de 4.000 palabras y un máximo de 10.000. En el caso de las reseñas bibliográficas, la extensión será de 500 a 1.500 palabras.
- La totalidad del trabajo (incluyendo notas, gráficos, referencias y cuadros) estará escrito con interlineado de espacio y medio. La fuente será *Times New Roman* 12 y los márgenes izquierdo, derecho, inferior y superior tendrán 3 cm desde el borde de la página.
- Los archivos deben ser enviados en formato *Word*.
- Las citas textuales que excedan las 50 palabras deberán destacarse añadiendo 1 cm. de sangría izquierda y derecha respecto del cuerpo del texto. En este caso las citas no

llevarán comillas y mantendrán la fuente, tamaño e interlineado del texto principal (*Times New Roman*, 12, interlineado 1,5).

- Cada párrafo se iniciará con sangría. La separación entre párrafos debe ser automática.
- Las citas y referencias se elaborarán conforme a las normas internacionales. Puede optarse por el sistema tradicional o el sistema abreviado.

A. Sistema tradicional: citas bibliográficas mediante notas a pie de página.

En este caso, no se incluirá elenco bibliográfico al final del artículo. Las notas se confeccionarán según un criterio general y uniforme que incluirá: apellido(s), nombre(s), *título*, lugar de edición, nombre de la editorial, año de aparición, página(s); distinguiéndose entre libro, artículo de revista y artículo incluido en libro. Una obra ya citada se mencionará con el nombre del autor seguida de *op. cit.* y la página. Si el autor tiene varias obras citadas en el artículo se abreviará el título, seguido de *cit.* y la página.

Ejemplos.

Nota 1: Skinner, Quentin. *The Foundations of Modern Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. 19.

Nota 5. Skinner, *op. cit.* 12-25.

B. Sistema abreviado: Referencia bibliográfica + Elenco bibliográfico al final del artículo.

Cuando se opte por este sistema, las citas serán indicadas en el texto por un paréntesis que contenga autor, año de aparición de la obra y número de la página.

Ejemplo: (Skinner, 2005: 12-29).

En lo que se refiere a las citas bibliográficas al final del documento se seguirá el sistema europeo. Ello implicará que, en relación con el formato de referencias en el texto (distinguiéndose libros, artículos, monografías, tesis, otro tipo de fuentes con autor), las mismas serán indicadas de la siguiente manera:

Especificación de los criterios para la bibliografía final o a pie de página

Libros

a. Libro con un autor

Ejemplo:

Beuchot, Mauricio. *La hermenéutica en la Edad Media*. México D. F: Universidad Nacional Autónoma de México, 2002.

b. Libro con más de un autor

Ejemplo:

Irving, A. V. y Frankfort, H. A. *El pensamiento prefilosófico: Los hebreos*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1956.

Para libros con más de tres autores, o bien se registran los nombres de todos los autores o el nombre del primer autor seguido de “y otros” [*et al*].

Ejemplo:

Henry, A. M. y otros. *Iniciación teológica*. Barcelona: Herder, 1957.

c. Libro de autor desconocido

Se utilizará el título en el lugar del autor.

Ejemplo:

Poema del mío Cid. Buenos Aires: Colihue, 1983.

d. Libro con un autor y un editor

Ejemplo:

Campbell, George. *The Philosophy of Rhetoric*. 1776. Ed. Lloyd F. Bitzer. Carbondale: Southern Illinois UP, 1988.

Capítulo de un libro

Ejemplo:

Chauí, Marilena. "Spinoza: poder y libertad". *La filosofía política moderna*. Comp. Atilio Boron. Buenos Aires: CLACSO-Eudeba, 2000: 111-142.

Revista

Ejemplo:

Sociedad. Buenos Aires: UBA. Facultad de Ciencias Sociales. 1992.

Artículo de Revista

Ejemplo:

Rivarosa, Alcira. "La resolución de problemas ambientales en la escuela y en la formación inicial de maestros". *Revista Iberoamericana de Educación*. 40 (2006):111-124.

Enciclopedias generales

Ejemplo:

Nueva enciclopedia del mundo. 39 vol. Bilbao: Instituto Lexicográfico Durvan, 1996.

Entrada en una Enciclopedia

Ejemplo:

"filosofía política". *Nueva enciclopedia del mundo*. 39 vol. Bilbao: Instituto Lexicográfico Durvan, 1996: 22, 6902-6904.

Diccionario

Ejemplo:

Ferrater Mora, José. *Diccionario de filosofía*. Barcelona: Ariel, 1994.

Entrada en un Diccionario

Ejemplo:

Matteucci, Nicola. "República". *Diccionario de Política*. Bobbio Norberto, Matteucci, Nicola, Pasquino, Gianfranco. México: Siglo XXI, 2002.

Tesis doctoral no publicada

Ejemplo:

Estaun Ferrer, Santiago. "Estudio evolutivo de los indicios gráficos de la temporalidad". *Tesis de Doctorado*, Universidad Autónoma de Barcelona. Facultad de Letras, 1998.

Contribución para Congresos o Conferencias

Ejemplo:

Di Pego, Anabella. "La inscripción del pensamiento político de Hobbes en las concepciones antiguas: continuidades y rupturas con Platón y Aristóteles", X Congreso Nacional de Ciencia Política de la Sociedad Argentina de Análisis Político, Santa Fe Argentina, Agosto de 2009.

Documentos electrónicos

Revista científica en red [*on line*]

Ejemplo:

MELERO, Remedios. “Acceso abierto a las publicaciones científicas: definición, recursos, copyright e impacto”. *El profesional de la información*. [en línea], vol. 15, núm.4, julio -agosto 2005. [consulta: 4 de junio 2008] <<http://eprints.rclis.org/archive/00004371/01/EPI-rmelero.pdf>>.

Sitio WEB

OCDE. Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico. [en línea]. [consulta: 8 de junio 2008]. Disponible en: <<http://www.oecd.org>>



Revista Anacronismo e Irrupción
ISSN 2250-4982 - Volumen 4 - N° 6
Mayo 2014 - Noviembre 2014
Instituto de Investigaciones Gino Germani
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires - Argentina